Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXI. Band, 2. Heft.

IX.

Leibnizens Lehre von der Körperwelt als Kernpunkt des Systems.

Von

Dr. phil. **Max Leopold.**

(Schluß.)

II. Körperwelt und geistige Welt.

a) Harmonie des Geschehens in beiden, Kausalität und Teleologie.

Die Monaden, das einzige Wirkliche in der Welt, sind nicht mehr reine Kräfte, sondern geistige Wesenheiten. Wie unser Bewußtsein das Mannigfaltige der Anschauungen zur begrifflichen Einheit zusammenfaßt und einen in jedem Augenblick wechselnden Inhalt darstellt, so stellt die Monade die Einheit ihrer wechselnden inneren Zustände dar. Sie ist Inbegriff des Gesetzes ihrer eigenen Entwicklung und kann von außen keine Einwirkung erfahren. Der vorübergehende jeweilige Zustand in ihr besteht in einem geistigen Inhalt, der sich aus den unendlichen Beziehungen zu den übrigen Monaden ergibt und eine Spiegelung, Darstellung oder Vorstellung des Alls von ihrem individuellen Standpunkt aus bedeutet. Indem diese Vorstellung bei allen Monaden nach Klarheit und Deutlichkeit verschieden ist und sich nur bei wenigen zur bewußten erhebt, erhalten wir eine unendliche Stufenfolge von

Monaden in der Welt, wo jede ihren bestimmten Platz hat. Dadurch, daß sie an ihren individuellen intelligiblen Standpunkt gebunden sind und die eine infolgedessen denselben Vorgang im All mehr oder weniger deutlich ausdrückt als die andere, beschränken sie einander in idealem Sinne. Diese Beschränkung können wir bildlich als Handeln und Leiden bezeichnen und somit von aktiver und passiver Kraft reden.

Die Unterscheidung von aktiver und passiver Kraft in der Monade begründet das Prinzip der Geistigkeit und Leiblichkeit und schlägt die Brücke zwischen geistiger und Körperwelt. Die passive Kraft bedeutet gehemmte Tätigkeit und erscheint als Widerstand gegen die Hemmung, ist also eigentlich Betätigung. Das Leiden liegt nur darin, daß sie sich von der Beschränkung betroffen fühlt. Betrachten wir die ideale Einwirkung der Monaden aufeinander unter dem Bilde wechselseitiger Kraftäußerung, so können wir die passive Kraft der einen als Materia metaphysica bezeichnen, die als „τὸ δυναμικὸν πρῶτον παθητικόν, πρῶτον ὑποκείμενον“ von der aktiven Kraft einer anderen bestimmt wird (VII 322, II 306). Dann wird die passive Kraft zum körperbegründenden Element der „ersten Materie“, das jeder Monade als wesentlich anhaftet und von der aktiven Kraft oder Entelechie auch nicht durch göttlichen Eingriff getrennt werden kann (II 325). Denn damit würde ihre substanzielle Eigenart und ihr individuelles Dasein vernichtet werden. Der wahre Grund des sogenannten Leidens liegt also in der Monade selbst als Principium individuationis und ist nicht erst in der Materie zu suchen. Handeln und Leiden sind nur relativ zu verstehen und intensiv abgestuft nach dem Klarheitsgrade der Vorstellung. Auf der einen Seite ist sie klar und deutlich, auf der andern verworren und dunkel. Dazwischen aber waltet die unendliche Menge der Übergangsstufen, der unendlich kleinen Vorstellungen. Keine Vorstellung ist ganz deutlich, weil sie stets mit anderen wahrgenommen wird, unter denen sie sich nur verhältnismäßig deutlich abhebt, aber auch keine ganz verworren. Sie erscheint nur verworren, weil sie sich aus einer Vielheit von Vorstellungen zusammensetzt, die zu schwach sind, um einzeln deutlich aufgefaßt zu werden. So sind Denken

und Empfinden wesensgleich und nur weniger oder mehr gehemmte Seelentätigkeit.

Wie sich die Kraft in der Monadenwelt als Vorstellung äußert, so in der Körperwelt als Bewegung. Bewegung aber ist die Tätigkeit, die alle Erscheinungen der Körperwelt zustande bringt. Nach ihren beiden Äußerungen bezeichnet Leibniz die Kraft als primitiv oder derivativ, ursprünglich oder abgeleitet. In der ersten Hinsicht ist sie das immanente Entwicklungsprinzip der Substanz, losgelöst von allem zeitlichen Geschehen. Sobald sie in Beziehung zu Raum und Zeit tritt und ihren rein geistigen Charakter aufgibt, wird sie abgeleitet. Als solche verkörpert sie nicht mehr das Gesetz der Reihe aller Zustände in der Substanz, sondern greift einen einzelnen Zustand heraus und läßt ihn in die Erscheinung treten. Sie hält den gegenwärtigen Zustand in seinem Streben zum folgenden fest und bedeutet so eine Begrenzung der primitiven Kraft auf einen einzelnen Fall (II 262). Während die primitive als Inbegriff des übergeordneten Gesetzes ständig wirkt und in dem Streben von Vorstellung zu Vorstellung unausgesetzt tätig ist, bezeichnet die derivative irgendwann und irgendwo den Zustand, wie er als Ergebnis vorausgegangener Veränderungen an einer bestimmten Stelle des Prozesses festgelegt ist, und äußert sich gelegentlich in Bewegungsvorgängen. Weil Raum und Zeit sich unserem Bewußtsein als stetig geordnete Mannigfaltigkeit der Erscheinungen im Neben- und Nacheinander darstellt und die derivative Kraft erst in der Beziehung auf Raum und Zeit ihren Inhalt erhält, müssen wir diese Kraft wie ihre Äußerungen zu den Phänomenen verweisen (II 275). Die Bewegung ist nichts anderes als in Erscheinung tretende Vorstellung (III 623).

Die Unterscheidung von primitiver und derivativer Kraft hat ebenso wie die von aktiver und passiver grundlegende Bedeutung für die Einheitlichkeit des Systems. Dadurch wird es Leibniz ermöglicht, das ganze Geschehen und Sein in geistiger und Körperwelt auf dieselbe Kraft zurückzuführen und so die Kluft zwischen beiden Welten zu überbrücken. Die aktive Kraft, weder die Tätigkeit selbst noch das bloße Vermögen dazu, hält die Mitte zwischen beiden und schließt eine Entelechie in sich, die Tendenz

zur Tätigkeit, dem Streben des gespannten Bogens vergleichbar (IV 469). Sie ist ebensowohl Quelle der Vorstellung oder inneren Tätigkeit wie der Bewegung oder äußeren Tätigkeit, in der einen Hinsicht substanziell, in der anderen akzidentell (VII 329, IV 395). Die Entelechie der Monade hat die aktuelle Bewegung des aus den Monaden resultierenden Körpers zum äußeren Gegenbilde. Soweit die aktive Kraft die dem Körper innewohnende Veränderung, die unsichtbare innere Bewegung, zustande bringt, ist sie noch primitiv und wird erst derivativ, sobald sie bei gegebener Gelegenheit in die Erscheinung tritt. Das ist der Fall beim Anprall von Körpern. Dann wird nämlich nicht, wie Descartes glaubt, ein ruhender von einem bewegten plötzlich in den Zustand der Bewegung versetzt — solche unvermittelte Bewegungsübertragung würde als sprungweise Veränderung dem Stetigkeitsgesetz widersprechen — vielmehr veranlaßt der Stoß den nur scheinbar ruhenden Körper zu heftigerer Bewegung seiner Teile, die dann erst sichtbar wird, indem sie sich kraft der Elastizität nach außen kehrt. Ohne Annahme der Elastizität lassen sich die Bewegungsgesetze nicht aufrecht erhalten. Also wirkt die derivative Kraft bei Gelegenheit nur „modifizierend“ oder „variierend“ auf die primitive ein (IV 397). Der Schein der Bewegung entsteht dann, indem sich die Beziehungen der dem Körper zugrunde liegenden Monaden ändern.

Entsprechend äußert sich die passive Kraft in den Monaden als gehemmte Vorstellungstätigkeit in verworrenen und dunklen Vorstellungen und stellt eine Beschränkung der aktiven Kraft dar. Derivativ tritt sie als äußere Einschränkung der Bewegung eines Körpers an dem Widerstande seines Beharrungsvermögens in die Erscheinung. Sie zeigt sich als natürliche Trägheit oder als die Neigung, in dem bestehenden Bewegungszustande, wozu als Grenzfall auch die Ruhe gehört, zu verharren. Die Widerstandskraft äußert sich gelegentlich, so oft man einen Körper durchdringen, aus der Ruhe in Bewegung und aus Bewegung in Ruhe überführen will, und ist daher derivativ. Sie ist Prinzip der Körperlichkeit und liegt der Materie zugrunde, da man in jedem ihrer Teilchen die Kraft des Widerstandes findet, so daß man sagen kann: durch

ihre Ausbreitung kommt die Materie zustande (IV 394 f.). Die passive Kraft in ihrer primitiven Betätigung nennt Leibniz „erste Materie“, in ihrer derivativen „zweite Materie“. Beide sind grundsätzlich auseinander zu halten: die eine ist unstoffliches Prinzip der Körperlichkeit in der Monadenwelt, die andere die stoffliche Materie oder Masse mit den Eigenschaften der Größe, Gestalt und Ausdehnung in der Erscheinungswelt. Jene ist Wirklichkeit, diese Schein (II 276).

Ist denn auch die Bewegung Schein, die Kraftübertragung von Körper zu Körper und die Wechselwirkung? Keineswegs, sagt Leibniz; man hat sich bloßgestellt, wenn man deren Wirklichkeit leugnen wollte, und den Gegnern einen willkommenen Triumph bereitet (IV 559; II 250, 251). In der Körperwelt ist ja alles nach mathematisch-mechanischen Gesetzen geregelt, und die Körper sind Maschinen. Also muß man auch Wechselwirkung annehmen. Allerdings ist die Bewegung Schein, soweit sie räumliche Beziehungen hat und als Ortsveränderung auftritt, wie auch die körperliche Masse Schein ist, sofern sie sich uns als ausgedehnt darbietet. Wirklich und wahrhaft daran sind die dynamischen Beziehungen, die stetige innere Bewegung, das Streben nach Veränderung. Diese ist in den zugrunde liegenden Monaden begründet und unterscheidet sich nicht von der Vorstellungstätigkeit. Auch die sichtbare Bewegung ist nur in Erscheinung tretende Vorstellung.

Ebensowenig wie die Bewegung ist die Wechselwirkung bloßer Schein; dieses nur, soweit wir etwa Ortsveränderung der Körper als Folge eines Stoßes sehen. Wirklich daran ist die Änderung der dynamischen Beziehungen der den Körpern zugrunde liegenden Monaden. Die Monaden können allerdings keine Einwirkung von außen erfahren, derart daß etwa Bilder der wahrgenommenen Dinge in sie eindrängen, aber sie stehen in innigen Beziehungen zueinander kraft der „prästabilierten Harmonie“. Gott hat bei der Schöpfung das gesamte Monadensystem so angelegt, daß innerhalb des Ganzen eine jede das Gesetz der Entwicklung erhielt, das die Rücksicht auf alle anderen und die Ordnung für alle Ewigkeit erheischte. Keine Veränderung in der Welt geht an einer Monade spurlos vorüber, denn ihr ideales Dasein beruht ja in der

Gesamtheit ihrer Beziehungen zu allen übrigen. Aber die Veränderung, die wir in der Körperwelt als Wirkung einer Ursache auffassen, bietet sich uns in der Monadenwelt als Erfüllung eines Zweckes dar. Die ursächliche Verknüpfung der Vorgänge in der Körperwelt lebt zwar nur in unserer Anschauung, aber die Vorgänge selbst sind wirklich und in Wahrheit nach Zwecken vorsichgehende Vorstellungen. Das Reich der Ursachen und das Reich der Zwecke decken sich vollkommen. Was von der einen Seite betrachtet Ursache und Wirkung, ist auf der anderen Zweck und Erfüllung. Hier gelingt es Leibniz, die mechanische und teleologische Weltanschauung zu vereinigen. Allerdings sind in der Körperwelt die einzelnen Vorgänge mechanisch zu erklären, aber die Gesetze des Geschehens bedürfen ihrer metaphysischen Begründung (IV 444). Die Körperwelt ist der geistigen Welt untergeordnet, wie das System der Ursachen dem der Zwecke. Die transeunte Kausalität der Erscheinungswelt offenbart sich als immanente in der Monadenwelt. Die Bewegung ist nur in Erscheinung tretende Vorstellung und in ihrer Verknüpfung mit Raum und Zeit Schein. Alle übrigen Phänomene der Körperwelt sind auf Bewegung zurückzuführen. Die Körperwelt selbst ist nur Erscheinung einer übergeordneten geistigen.

b) Das Prinzip des psycho-physischen Parallelismus.

Das Verhältnis zwischen beiden Welten entscheidet zugleich über die Frage, in welcher Beziehung Leib und Seele zueinander stehen. Leib und Seele zusammen bilden den Körper. Der organische Körper entsteht dadurch, daß sich eine Anzahl von Monaden einer anderen als beherrschender Entelechie unterordnet. Diese faßt die Vorstellungen jener zu einer höheren Einheit zusammen; in ihr gelangt deutlicher zum Bewußtsein, was in jenen mehr oder weniger unbewußt vorgeht. Die Seele ist auf den Leib, der Leib auf die Seele angewiesen; sonst wäre das Ganze kein organischer Körper mehr. Wie bei der einzelnen Monade ist ein Dasein nur möglich, wenn die einzelnen Individuen aufeinander Rücksicht nehmen und (wenigstens ideale) Einwirkung ausüben und empfangen. Das leidende Prinzip und weiterhin das materielle

Element ist es, das die unendlich vielen Individuen in der Welt zu einem einheitlichen, harmonischen All verbindet. Ohne das wären die Monaden Deserteure der allgemeinen Ordnung und würden ein Chaos heraufbeschwören (VI 546). So darf auch die Seele nicht ohne Leib sein, und in diesem Sinne kann man das Verhältnis beider als „prästabilierte Harmonie“ bezeichnen, obwohl dieser Ausdruck eigentlich zu wenig besagt. Denn zugleich bilden sie eine organische Einheit, in der die Seele als Repräsentant des Körpers erscheint (II 171).

Leib und Seele sind also nicht verschiedenartige Substanzen wie bei Descartes, sondern gleichartige Kräfte, nur dem Grade nach verschieden. Ihre Tätigkeit besteht in Vorstellungen, und zwischen ihnen waltet eine ideale Wechselwirkung. Sehen wir aber den Leib nicht an als das, was er wirklich ist, nämlich die Menge der untergeordneten Monaden, sondern als das, was er scheint: eine ausgedehnte Masse, dann dürfen wir nicht mehr von Wechselwirkung sprechen, sondern müssen das Prinzip des psychophysischen Parallelismus aufstellen. Dann bleibt die Tätigkeit des Körpers nicht mehr reine Vorstellung und tritt als Bewegung in die Erscheinung. Indessen sind das nur zwei verschiedene Betrachtungsweisen, die durch den Betrachter eingeführt werden. Was äußerlich ungehemmte Kraftäußerung, ist innerlich Verstandes- und Willenstätigkeit; was äußerlich gehemmte Bewegung, ist innerlich verworrene Vorstellung. Bewegung ist eine in die Erscheinung tretende Vorstellung, Vorstellung eine innere Bewegung: beide sind Äußerungen derselben Kraft. Die Seele handelt nach Gesetzen der Zweckmäßigkeit, der Körper nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung, ohne daß das eine auf das andere Rücksicht nähme, und doch gewinnt es den Anschein, als ob sie aufeinander einwirkten. Diese scheinbare Wechselwirkung offenbart sich dem Tieferblickenden als Parallelismus („in perfectissimo illo consensu, quo motuum series cogitationum seriei respondet“: Metaphysische Auseinandersetzung mit Fardella bei Stein, Leibniz und Spinoza 324).

Eine tatsächliche Wechselwirkung wird auch durch das Erhaltungsgesetz ausgeschlossen. Mechanische Kräfte können nur durch Größen übertragen werden, und da die Seele sich nicht als

Größe objektivieren läßt, ist sie dazu nicht befähigt. Die Einwirkung eines geistigen Antriebs auf das körperliche Geschehen würde dem Universum neue Kraft zuführen und den einheitlichen Zusammenhang der Erscheinungen durchbrechen. Es kann sich naturgemäß nur Vorstellung aus Vorstellung, Bewegung aus Bewegung entwickeln; ein Überspringen von einem zum andern wäre übernatürlich. Descartes hat zwar richtig erkannt, daß die Bewegungsgröße des Körpers nicht von der Seele vermehrt werden kann, aber fälschlich geglaubt, die Seele könne richtungsändernd wirken. Hätte er das Gesetz von Erhaltung der Bewegungsrichtung gekannt, so wäre auch er auf das System der prästabilierten Harmonie verfallen (Mon. 80). Die okkasionalistische Theorie ist nicht glücklich zu nennen, weil sie das ständige Eingreifen einer höheren Macht verlangt.

Leibniz ist der Vater des idealistisch-monistischen oder Subordinations-Parallelismus in unserer Psychologie geworden, der die leibliche Seite der geistigen unterordnet. Er stützt sich hauptsächlich auf die Gesetze des Beharrungsvermögens und der Erhaltung der Kraft. Doch sucht man neuerdings von gegnerischer Seite diese Grundfeste zu stürmen und ficht die Giltigkeit des Konstanzgesetzes und der geschlossenen Naturkausalität an (vgl. Busse: Geist und Körper-Seele und Leib). Die organische Einheit von Leib und Seele ergibt sich zwanglos aus Leibnizens System. Die Cartesianer indessen können sich von der überlieferten dualistischen Anschauung nicht losreißen und verlangen nähere Aufklärung über das Verhältnis. Leibniz greift nun dazu, die Vereinigung beider ihnen bildlich klar zu machen als „unio metaphysica“ und „vinculum substantiale“. Während der erste Ausdruck im Bilde festgehalten und ihm jede weitere Bedeutung abgesprochen wird (II 281), gewinnt der andere im Laufe des Briefwechsels mit des Bosses, wo er allein vorkommt, immer mehr Selbständigkeit und soll bald Monade, bald Seele, bald etwas Weiteres sein. Doch behandelt ihn Leibniz sehr problematisch, und wir sind berechtigt, die Einführung dieses Begriffs als Anpassung an einen fremden Standpunkt anzusehen und ihn als bedeutungslos für das System fallen zu lassen.

c) Die Körperwelt eine wohlbegründete Erscheinung.

Die Neigung, den Körper dem Geist unterzuordnen und ihn als „Gedankending“ aufzufassen, zeigt sich schon in der Hypothesis physica und einigen gleichzeitigen Briefen. Die Theorie vom Conatus soll auch den Dualismus von Körper und Geist beseitigen. Beider Tätigkeit besteht in Bewegung; aber während in der körperlichen eine Anzahl von Conatus sich fortgesetzt aneinander reiht, hat im Geiste der einzelne Conatus Dauer und faßt die vorhergegangenen zum Erinnerungsbilde zusammen. Weil der Conatus im Körper keine Dauer hat, wohl aber im Geiste, darum könnten wir den Körper als „mens momentanea seu carens recordatione“ betrachten (IV 230, I 52f., 72f.). Diese Anschauung ist ebenso urwüchsig wie unhaltbar.

Später gibt Leibniz der phänomenalen Auffassung der Körperwelt eine tiefdurchdachte Begründung. Unsere Wahrnehmung bezeugt nur dreierlei: daß wir wahrnehmen, daß Körper wahrgenommen werden und daß das Wahrgenommene mannigfaltig, zusammengesetzt oder ausgedehnt ist (VII 326). Weiter wissen wir von der Außenwelt nichts, und was wir wahrnehmen, sind im Grunde Ausgeburten unserer Sinne. Mit ihren Chimären ringen wir wie mit Larven. Wie die Zeit existieren sie „νόμῳ magis quam φύσει, ut Democritus loquebatur“, und haben nicht mehr Wirklichkeit als ein Spiegelbild oder der Regenbogen. Diese Erscheinungen nehmen wir doch ruhig hin und begnügen uns mit der Tatsache, daß sie uns erscheinen — warum nicht bei den körperlichen Phänomenen? Sucht man mehr hinter ihnen, so ist das etwa, als wenn jemand von der Erscheinung des Spiegelbildes Rechenschaft erhalten hätte und dann noch nach irgend einer zu ergründenden, tieferliegenden Wesenheit des Bildes forschen wollte (II 282)! Unsere Anschauung von der Körperwelt besteht in verworrenen Vorstellungen. Wie Farben, Töne, Gerüche, Geschmack, Hitze, Kälte gehört auch die Ausdehnung zu den Sinneswahrnehmungen oder Empfindungen und ist als solche verworren im Gegensatz zu den intellektuellen Ideen in ihrer Klarheit und Deutlichkeit (V 77). Tatsächlich gibt es ja keine Verworrenheit

im All. Der Schein davon entsteht etwa so, wie wenn man von fern in einem Teich eine verworrene Bewegung, einen Wirrwarr von Fischen erblickt, ohne die einzelnen unterscheiden zu können, oder von weitem das Gemurmel einer Volksmenge oder am Gestade des Meeres das Brausen der Brandung vernimmt, ohne die vielen Geräusche der einzelnen Stimmen bzw. Wellen auseinander zu halten. Jeder Fisch, jede Stimme, jede Welle, für sich wahrgenommen, würde eine deutliche Vorstellung erwecken. In der Masse aber erscheint die einzelne verworren, weil sie zu schwach ist, und bedarf der Vereinigung mit vielen gleichartigen, um überhaupt ins Bewußtsein zu treten (VI 619, 534, 604).

Woher rührt es aber, daß wir so viele Vorstellungen zugleich haben? Daher, daß alle Monaden in der Welt in Beziehung zueinander stehen und auch unsere Seele eine solche Monade ist. Sie stellt nicht nur vor, was in der Nähe verhältnismäßig deutlich für uns vorgeht, sondern auch das Ferne, das unendlich Viele und Kleine. So spürt jeder Körper jede Veränderung im Universum, und wer zu lesen verstünde, der könnte in jedem die ganze Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Ganzen lesen. Aber weil die Kraft der einzelnen Monade beschränkt ist, äußern sich die Eindrücke des Alls in ihr nicht deutlich, sondern in verworrenen Vorstellungen (Mon. 61). Nähe und Ferne im Universum sind indessen nur bildliche Ausdrücke, der Anschaulichkeit halber gewählt. Einen absoluten leeren Raum und eine reine leere Zeit gibt es nicht, mögen sie nun endlich oder unendlich sein; sie sind wie die Zahl reine Erzeugnisse unseres Verstandes, der durch die Sinne nur veranlaßt wird, sie hervorzubringen. Beziehungen des Ortes und der Lage gibt es allerdings, aber sie sind relativ. Der Raum als Form unserer Anschauung von den Sinnendingen hängt nicht von einer gegebenen Lage der Körper ab, sondern ist die Ordnung, welche die Körper in bestimmten Lagebeziehungen erst sichtbar macht. Er schafft die Möglichkeit des Beisammen wie die Zeit die des Nacheinander (VII 364, 376). Ort und Lage beruhen darauf, daß die Beziehungen der Körper wahrhaft sind und nicht in einer unbedingten Wirklichkeit Der Raum kann nur eine Ordnung von materiellen Erscheinungen widerspiegeln,

nicht etwa von Monaden. Bei diesen als begrifflichen Einheiten ist natürlich von Nähe und Ferne im gebräuchlichen Sinne keine Rede (II 450 f.), und hier bezeichnen die Ausdrücke nur Abstufungen des Vorstellungsgrades, je nach dem „Gesichtspunkte" der einzelnen Monade. So kommt es, daß jede am deutlichsten ihren eigenen Körper vorstellt, dem sie als Entelechie übergeordnet ist, während sie ihrerseits einer höheren Einheit eingegliedert ist (Mon. 62). Indem sich die Monaden nach ihren intensiv abgestuften Beziehungen einander über- und unterordnen, rufen sie in der Sinnenwelt die Erscheinung von Körpern hervor, bei denen die intensiven Beziehungen extensiv erscheinen. Der Raum, im Grunde das zugleich Existierende bezeichnend, ruft in der Sinnenwelt die Erscheinung des beisammen Existierenden hervor.

Wie eine aus vielen unmerklichen Vorstellungen zusammengesetzte als höhere Einheit ins Bewußtsein tritt, obwohl sie eigentlich keine Einheit ist, so stellt unsere Seelenmonade die Masse eines Körpers als ausgedehnte Einheit vor, indem sie die zugrunde liegenden Monaden als zugleich und miteinander existierend auffaßt, aber nicht klar voneinander unterscheidet und in ein räumliches Verhältnis setzt („Quod . . [in corpore] exhibetur mechanice seu extensive, id in ipsa entelechia . . concentratur dynamice et monadice:" Gerhardt, Briefwechsel mit Wolff 139). So erschöpft sie in einem Augenblick des Bewußtseins die Mannigfaltigkeit des Alls (II 276). Die Eigentümlichkeit oder Fähigkeit, die zugleich existierenden Monaden zu einem körperlichen Ganzen zu verbinden, liegt in dem Betrachter, nicht in dem Betrachteten (II 517). Wollte Gott daher die körperliche Masse vermehren, so müßte er nicht mehr des Angeschauten, sondern mehr des Anschauenden schaffen, nämlich neue seelische Einheiten, denen dann die bereits existierende Materie als ausgedehnte Masse neu erschiene (II 371).

Deswegen aber ist die Körperwelt kein bloßer Traum, aus dem wir etwa beim Tode erwachten, kein bloßes Hirngespinst, kein Schein, vielmehr eine notwendige und wohlbegründete Erscheinung. Denn Geist und Stoff bedingen sich wechselseitig. Das Denken kann vom Inhalt nicht losgelöst und ihm als selbständig gegenübergestellt werden. Der Begriff des Geistes gewinnt

erst Leben in der Beziehung auf eine bestimmte Materie, die Materie erhält ihren Bestand erst aus dem Verhältnis zu einem Ich. Alles Sein erschöpft sich in Bewußtseinseinheit und Bewußtseinsinhalt. Das Bewußtsein umfaßt die Mannigfaltigkeit der äußeren Welt, auf die Einheit der Innenwelt bezogen, ist aber nicht die Einheit des Elements, sondern der Tätigkeit. Die Einheit bedeutet die Vereinigung vieler Vorstellungen in einem Augenblick und legt so in der Menge der allseitigen Beziehungen einen Einzelfall fest. Das Ich ist das beharrende Gesetz in der stetigen Erzeugung der Reihe seiner Phänomene, es stellt die Einheit des Gesetzes dar. Es ist ebensowenig ein Ding an sich wie die Außenwelt. Beide sind ihrem innersten Wesen nach nicht Inhalte von Vorstellungen, sondern Kräfte, die sich im Vereinigen betätigen; nicht dingliche Substrate, die der Mannigfaltigkeit der Welt zugrunde liegen, sondern sie vorstellende Subjekte. Ihre Wirklichkeit, ihr ewiges Dasein haben sie als Glieder der harmonischen Weltordnung mit der Kraft, zu handeln und zu leiden (II 372, VII 322).

Die Körperwelt ist eine wohlbegründete Erscheinung, weil sie eine Ordnung darstellt, die den Anforderungen der Vernunft genügt, eine Ordnung, in der ihre Phänomene sowohl dem einzelnen Beobachter für die ganze Reihe der Zeit und allen Beobachtern untereinander harmonisch erscheinen, in der sie untereinander und mit den ewigen Wahrheiten übereinstimmen (II 276, 270, 283). Das Objekt ist real als gemeinsamer Beziehungspunkt verschiedener Beobachter, wie eine Stadt, von verschiedenen Seiten gesehen, sich verschiedenartig zeigt, aber als gemeinsame Grundlage dieser Ansichten deren Wahrheit verbürgt (III 622). Das ist das letzte Zeugnis von der Wirklichkeit der Erscheinungswelt, und ein höheres dürfen wir garnicht verlangen (II 283).

III. Die organische Welt.

a) Die kunstvolle Organisation der Welt.

Die Natur ist ein bewundernswertes Kunstwerk Gottes, eine Maschine, die sich dadurch von den künstlich verfertigten unterscheidet, daß sie bis in die kleinsten Teile hinein organisiert ist.

Da ist nichts Untätiges, Ungestaltes, Unzweckmäßiges; als höchste Ordnung, verbunden mit der höchsten Mannigfaltigkeit, ist die bestehende Welt die denkbar vollkommenste und beste. Die Materie ist bis ins Unendliche geteilt, auch der kleinste Teil von ihr wieder ein Organismus, eine Maschine, die sich aus anderen Maschinen zusammensetzt. Jede Maschine hat ihre eigene Bewegung, jeder Organismus sein eigenes Leben und bildet eine kleine Welt für sich. In dem kleinsten Staubkörnchen nehmen wir mit dem Mikroskop noch eine Welt von Geschöpfen wahr, in dem Wassertropfen etwa eine Million Lebewesen, und haben damit die tatsächliche Anzahl auch nicht annähernd erschöpft (VII 542). So besteht der Makrokosmos aus einer Unzahl von Mikrokosmen, die in ihrer unergründlichen, mannigfaltigen Über- und Unterordnung eben die unnachahmliche Feinheit und harmonische Schönheit des Kunstwerks ausmachen. Ein Lebewesen ist um so vollkommener, je verschiedenartiger die Teile seines Körpers, je mannigfacher sie einander über- und untergeordnet sind und je deutlicher dadurch die Vorstellung seiner Entelechie oder Seele vom All wird. Seele ist eine Monade nur relativ, nämlich als tätige Kraft, sofern sie die Leibesmonaden an Klarheit der Vorstellung übertrifft. Einer Entelechie dagegen, von der sie darin übertroffen wird, muß sie sich als leidendes Prinzip und körperliches Element unterordnen. Da nun die Stufenfolge der Monaden unendlich und stetig ist, so kann jede in gewisser Hinsicht eine seelenartige Stellung einnehmen, und in dem kleinsten Teile der Materie gibt es noch Seelen (Mon. 66, 70). Die Seele oder Entelechie als Zentralmonade des körperlichen Aggregats schlägt ihren Sitz in dem Teile des Körpers auf, der ihr am geeignetsten erscheint. Man kann das Lebewesen mit einem Tropfen Öl vergleichen, der in einem Punkte die Seele birgt. Zerteilt man den Tropfen, so rundet sich jeder Teil wieder zum Tropfen; aber die Entelechie kann nur in einem wohnen. Zerfällt der Körper des Lebewesens, so ordnet und organisiert die Natur die Materie von neuem. Aber die Seele und damit das Wesen selbst lebt nur in einem Teile weiter (II 306).

Wenn auch alles in der Natur organisiert und nirgends ein Chaos ist, so kann man doch nicht sagen, daß jeder Teil belebt

ist. Zu einer organischen Einheit und körperlichen Substanz gehört eine Seele oder etwas Analoges, um ein Lebewesen zustande zu bringen. Von einer Uhr oder künstlichen Maschine unterscheidet es sich durch etwas, das unserem Ich entspricht (IV 482, 494). Zwar enthält jeder Teil der Materie eine unendliche Zahl organischer und beseelter Körper, die wir auch nicht annähernd alle kennen oder wahrnehmen können, aber jeder Teil ist nicht selbst belebt und beseelt. Einen Teich voller Fische, einen Steinhaufen, ein Heer von Soldaten oder einen Käse, der aus einer Würmersammlung besteht, wird niemand im Ernst für eine organische Einheit erklären. Bei ihnen ist Belebtes und Unbelebtes durcheinander gemengt (IV 482, VII 501 f.). Wo Monaden lediglich durch Beiordnung zum Aggregat zusammentreten, sind sie niederer Art und bringen keinen Organismus zustande. Dazu ist Über- und Unterordnung erforderlich. Wieweit die einzelnen Teile der Materie belebt oder unbelebt sind, können wir mit unseren groben Sinnen und Werkzeugen nicht entscheiden, obwohl wir auch sie mit fortschreitender Übung und Kenntnis verfeinern.

Leibniz nimmt hier einen Gegensatz zwischen Organischem und Unorganischem an, der den Voraussetzungen seines Systems nicht entspricht. Eine Uhr ist keine bloße Beiordnung von Teilen, sondern diese sind durch Über- und Unterordnung dem Gesamtzweck dienstbar gemacht, den man durchaus als Entelechie bezeichnen könnte. Ein durch einheitliches Kommando geleitetes Heer stellt einen geordneten Körper dar, dessen Teile alle einem Zwecke dienstbar gemacht sind. Freilich sind damit beide noch keine Organismen. Leibniz fühlt, daß ein lebenschaffendes und -erhaltendes Element hinzutreten muß, um ein lebendes Wesen hervorzubringen; aber seine Erklärung genügt diesem Bedürfnis nicht. Wenn er den lebenden Wesen eine Seele im engeren Sinne gibt — eine Zentralmonade, in der die höheren psychischen Tätigkeiten zusammengefaßt sind — so meint er etwa das, was unsere jüngste Biologie als Lebenskraft, Richtungskraft, Entelechie, Dominante oder ähnlich bezeichnet.

b) Die Verwandtschaft der Arten.

Ebenso unzureichend wie unsere Kenntnis des Unterschiedes zwischen Organischem und Unorganischem ist unsere Einteilung der physischen Arten. Sie ist provisorisch und vervollkommnet sich mit zunehmendem Wissen (V 296). Tatsächlich gibt es, wie eine unendliche Stufenfolge von Monaden, so auch von Organismen. Unsere groben Klassenunterschiede fassen eine Anzahl von Wesen nach gewissen gemeinsamen Eigenschaften zu Gruppen zusammen, ohne die unendlich mannigfachen Zwischenstufen zu berücksichtigen. Denn zwischen allen vermittelt die unendliche Reihe der stetigen Übergänge (V 285). Sehen wir die Mineralien als „ganz nackte" Monadenaggregate an, so können wir doch eigentlich schon dem Kristall, der in bestimmter Form anschießt, eine Entelechie kaum versagen. Ist's ein großer Schritt von ihm zur Pflanze, die, gleichsam ihrem inneren Zwecke folgend, ihre individuelle Gestalt entwickelt? Die Übergangsstufen sind nun allerdings verborgen oder nicht mehr vorhanden, aber das Stetigkeitsgesetz verlangt sie anzunehmen. Sicherlich lebt die Pflanze, und wer versichert uns, daß ihr nicht auch eine Seele oder etwas wie „substantielle Form" innewohnt? (II 92.) Auf Grund der großen Analogie zwischen Pflanzen und Tieren müssen wir annehmen, daß auch die Pflanzen etwas wie Vorstellung und Streben haben, was man ihr sensitives Leben nennt. Freilich, worin dieses eigentlich besteht, können wir ebensowenig sagen, wie wir den Instinkt der Tiere ganz zu erklären wissen. Pflanzen und Tiere nähern sich einander so sehr, daß man keinen bedeutenden Unterschied gewahr würde, wenn man das vollkommenste Wesen der einen Gattung und das unvollkommenste der andern vergliche. Nach Swammerdams Beobachtungen sind die Insekten durch ihre Atmungsorgane mit den Pflanzen verwandt; doch wird es wohl noch andere, uns unbekannte Zwischenstufen geben (V 285, III 581). Innerhalb des Tierreiches gibt es Geschöpfe, die zwischen Vögeln und Säugetieren die Mitte halten. Die Amphibien gelten gleicherweise als Land- und Wasserbewohner, geflügelte Fische und Wasservögel mit kaltem Blut, deren Fleisch fischartigen Geschmack hat, sind zugleich Wasser-

und Luftbewohner. Um die Märe vom Meermenschen aus dem Spiele zu lassen — es gibt sogar „Bestien“, die ebensoviel Kenntnis und Vernunft zu haben scheinen wie „gewisse Tiere, die man Menschen nennt“, und wie sich von den kleinsten organisierten Teilchen der Materie die unendliche Stufenfolge der Geschöpfe bis zum Menschen erhebt, so haben wir auch guten Grund zu glauben, daß von uns aufwärts die Wesen in unmerklicher Steigerung bis zum Gipfel der Vollkommenheit, zu Gott, aufsteigen, obwohl wir uns davon keine rechte Vorstellung machen können (V 285 f.) — eine konsequente Verfolgung des Stetigkeitsgesetzes ins Übernatürliche und Abenteuerliche.

Hieraus sieht man, wie sehr Descartes und seine Schule gefehlt hat, wenn sie zwischen Mensch und Tier unüberwindliche Schranken errichtet, dem Tier Empfindung, dem Menschen unbewußte Vorstellungen abspricht. Bewußtsein, Empfindung und Gedächtnis ist auch den Tieren eigen. Zeigt man dem Hunde den Stock, mit dem er früher gezüchtigt worden ist, so entsinnt er sich des schmerzenden Schlages und läuft heulend fort. Hierin sehen wir eine Verbindung von Vorstellungen, die mit der Vernunft einige Ähnlichkeit hat. Jedoch ist sie nur eine Verknüpfung von Tatsachen, nicht von Gründen. Aber auch wir Menschen sind in drei Vierteln unserer Handlungen solche Empiriker (VI 600). Wer die Tiere für fühllose Maschinen erklärt und ihnen eine Seele abspricht, verletzt die Weltordnung und damit die Majestät Gottes. Wer ihnen aber die Seele zuerkennt, der muß sie gleichzeitig für unvergänglich erklären (VII 531 f.). Damit sinkt der Mensch noch nicht zum Tier herab. Denn er nimmt eine bevorzugte Stellung ein durch die Gabe von Geist, Verstand, Vernunft und Selbstbewußtsein, kraft deren er sich zur Erkenntnis Gottes und der ewigen Wahrheiten erhebt. Er allein ist unsterblich, da ihm auch im Tode die individuelle Persönlichkeit gewahrt bleiben soll (VII 531 f.).

Mag auch der Unterschied zwischen unvergänglich und unsterblich im System nicht begründet, mag es auch dahingestellt sein, wie weit die von Leibniz aufgestellte Stufenfolge der Lebewesen im einzelnen den Tatsachen entspricht, jedenfalls bleibt es

sein Verdienst, betont zu haben, daß alle Organismen näher verwandt sind, als sich's unsere Einfalt träumen läßt, und daß wir mit dem Fortschreiten der Wissenschaft tiefere, wenn auch nie vollkommene Einsicht in die Natur mit ihrer harmonischen Mannigfaltigkeit erwarten dürfen. Auch die Ausdehnung psychologischer Begriffe auf die Tierseele ist bemerkenswert.

c) Der Entwickelungsgedanke.

Der von der Substanz auf das organische Wesen übertragene Entwickelungsgedanke erweist sich sehr fruchtbar und ermöglicht, den ganzen Werdegang im Leben des Organismus zu erklären und seine einzelnen Phasen auseinander herzuleiten. Wie die Monade sich stetig, aber nach dem ihr immanenten Entwickelungsgesetz verändert und in der Gesetzlichkeit der Veränderung ihre Identität bewahrt, so ist der organische Körper einem ständigen Stoffwechsel unterworfen, behält aber dabei dank seiner Entelechie oder Seele die ihm eigenen individuellen Merkmale. Die Seele bleibt dieselbe, während der Leib in stetigem Flusse begriffen ist und sozusagen ständig ausgebessert wird, wie das Schiff des Theseus, das noch nach Jahrhunderten seine alte Form bewahrt hat, obwohl der Stoff längst neu ist. Die Seele ist zwar mit den körperbildenden Monaden eng verbunden, aber nicht mit ein und derselben Menge der Materie. Diese wechselt sie allmählich und stufenweise, so daß sie nie aller ihrer Organe entblößt wird (Mon. 71, 72). Stoffwechsel und Wachstum werden ermöglicht durch Ernährung: die ständige Aufnahme, Verarbeitung und Ausscheidung von Stoffen Die ausgezeichnetsten Punkte in der Linie der Entwicklung bilden Geburt und Tod, die außerordentlichen Veränderungen im animalischen Leben. Sie sind wie die Wasserfälle und Stromschnellen eines Flusses oder die Scheitel-, Wende- und Rückkehrpunkte einer Kurve, überraschend für uns, aber doch in der allgemeinen Regel der Entwicklung einbegriffen und daraus zu verstehen (III 635). Sie vollziehen sich plötzlich und anscheinend unvermittelt, weil sie nicht die Bewegung selbst, sondern ihren Abschluß darstellen, der lange vorbereitet ist, wie der Kreisbogen erst im letzten Augenblick der Umkreisung geschlossen und da-

durch zum Kreise wird (I 20). So ist auch die plötzliche Umformung des Körpers zu betrachten. Was wir Entstehung nennen, ist nur Auswickelung und Anwachsen des Körpers; was wir Tod nennen, nur Einwickelung und Verminderung der Materie. Ohne Körper kann die Seele überhaupt nicht bestehen, wie die aktive Kraft der Monade nicht ohne die passive sein kann; also ist eine Seelenwanderung oder Metempsychose ausgeschlossen. Vielmehr ist die ganze Entwicklung nur Umformung oder Metamorphose. Diese braucht uns nicht wunder zu nehmen, da die Natur uns täglich ähnliche Erscheinungen vor Augen führt in der Entpuppung des Schmetterlings aus der Raupe, der Umbildung des Seidenwurms und anderer Insekten (VI 533 f.). Einen Tod im strengen Sinne des Wortes gibt es nicht. Er besteht nur in einer Beschränkung der Vorstellungen, die dann unmerklich sind und sich wenig voneinander abheben wie im Schlaf oder im Zustande der Betäubung. Auch er geht vorüber und hat eine weitere Auferweckung und Enthüllung im Gefolge, wenigstens für den Menschen. Es ist wie ein Auf- und Abtreten beim Theater. Das Wesen kehrt mit dem Tode gleichsam in die Versenkung einer Welt zurück, bis die Ordnung der Natur es vielleicht wieder auf das Theater ruft zu höherer Vollendung (II 99, VI 601). Die Leibesmaschine geht beim Tode zwar in Stücken, aber damit nicht der Körper selbst. Dieser konzentriert sich gewissermaßen auf einen möglichst kleinen Teil, den selbst das Feuer nicht vernichten kann (II 122). Es bleibt ein unveräußerlicher Kern des Körpersübrig, der unvergänglich ist. Er kann daher auch nicht entstehen und ist im Samen vorgebildet, der durch die Zeugung nur zu einer größeren Umformung und Entwicklung befähigt wird, so daß er in die Erscheinungswelt treten kann. Das Leben im engeren Sinne zeichnet sich vor dem übrigen Dasein nur in Erscheinungsform und gradweise aus. Der Kern des Tieres oder das Samentierchen ist in der ganzen Reihe der Vorfahren vorgebildet, indem immer das des Sohnes in dem des Vaters eingeschachtelt ist. Daher haben sich in Adams Samen, unendlich klein und ineinander geschachtelt, die Samentierchen aller menschlichen Geschöpfe befunden, die je gelebt haben oder leben werden.

Diese höchst wunderliche Anschauung stützt sich auf die Entdeckungen von Leeuwenhoeck, Hartsoeker, Swammerdam, Malpighi und anderen Zeitgenossen bei der Untersuchung der Zeugung. Leibniz ergreift in dem Streit zwischen Ovisten und Animalkulisten Partei für die letzteren und macht die Lehre von den Spermatozoen seiner Philosophie zunutze als willkommenes Mittel, die Unsterblichkeit beweisen zu können. Es ist ein Lieblingsgedanke von ihm, „daß ein jeder leib, sowohl der Menschen alß Tiere, Kräutter undt mineralien einen kern seiner substantz habe, . . . so subtil, daß er auch in der asche der verbrandten dinge übrig bleibt, und gleichsamb in ein unsichtbarliches centrum sich zusammen ziehen kan.“ Wir begegnen ihm schon 1671 in einem Briefe an Herzog Johann Friedrich (I 53f.) Doch bietet die Stellung des Menschen dabei Leibniz Schwierigkeiten, und nur durch einen Gewaltgriff vermag er ihm Vernunft und moralische Persönlichkeit zu retten. In den Samentierchen des Menschen soll die Vernunft von Beginn angelegt sein und bei Gelegenheit der Zeugung erst zutage treten dann aber ihm ewig erhalten bleiben (VI 352, 601)!

Solche Ausnahmestellung des Menschen kann vor der Kritik ebensowenig bestehen wie die Lehre von der Präformation und Fortdauer des Samenleibes vor der heutigen Wissenschaft. Indessen ist sie wertvoll als Durchgangspunkt zu unserer Theorie der vererbten Anlage. Ein Organismus kann nichts erwerben, wozu nicht schon sein Keim die Anlage enthält. Sein ganzes Dasein und die Richtung seiner Entwicklung ist im Keime vorgebildet, diese Vorbildung ist von den Eltern und der ganzen Reihe der Ahnen ererbt und wird weiter vererbt. In diesem Sinne sind alle Wesen unsterblich wie der Mensch; andererseits ist er ebenso unerbittlich den Naturgesetzen unterworfen wie sie: ein Gedanke, der in der ganzen Aufklärungszeit befruchtend wirkt.

Es liegt nahe, den Entwicklungsgedanken auch auf die Welt als Ganzes anzuwenden. Das Universum darf nach Leibnizens System keinen Anfang und kein Ende haben, da er ja weder einen absoluten Raum noch eine reine Zeit kennt. Im übrigen begnügt er sich damit, daß er Gott als dem Organisator des Alls die

Schöpfung und Vernichtung der Monaden anheimstellt. Eine Entwicklung des Ganzen gibt es trotzdem; ob sie auf dem Wege zur Vollendung begriffen ist, die Frage läßt er offen (III 582). Unser Planetensystem und die organische Welt haben sicherlich ihre Entwickelungsgeschichte. Ob die Erde einst selbst ein Fixstern oder nur Teil eines Fixsterns gewesen ist, bleibt zweifelhaft. Wahrscheinlich ist sie von der Sonne ausgeworfen und strebt nun ständig, in sie zurückzufallen. Sie hat sich einst in ähnlichem Zustande befunden wie ein glühender Berg und nach der Abkühlung mit Wasser bedeckt, das große Umwälzungen auf ihrer Oberfläche hervorrief. Ein Chaos aber hat es nie gegeben und wird es nie geben; denn das widerspräche der Weltordnung. Die Himmelskörper haben sich zwar im Zustande äußerer Verwirrung befunden und mögen einmal wieder in einen solchen geraten, wie wir ihn am Auswurf des Vesuv im kleinen beobachten, aber Wirrwarr scheint nur dem Betrachter darin zu herrschen. Wer mit feinfühligen Organen in die kleinsten Teile der Dinge einzudringen vermöchte, was einem sterblichen Wesen nicht vergönnt ist, der würde immer tieferen Einblick erlangen und immer fester die Überzeugung gewinnen, daß die Welt bis in ihre letzten Ausläufer hin ein Kunstwerk ist von unendlicher Feinheit (III 565 f.). Überall würde er ihre durchgängige Ordnung und die zweckvoll gestaltende Naturkraft erblicken. Die Welt ist Verkörperung des Gesetzes ihrer Entwickelung im großen wie die Monade im kleinen.

Damit ist der Ring geschlossen, der Leibnizens System als Ganzem trotz aller Widersprüche im einzelnen die Einheitlichkeit sichert. Im Mittelpunkte steht die Körperwelt. Dadurch, daß Leibniz aus Mangel an realen Raumbeziehungen zwischen den Kräften den mechanischen Dynamismus nicht durchführen kann und ihn in einen metaphysischen umsetzen muß, gelingt es ihm, die Kluft zwischen geistiger und Körperwelt zu überbrücken. Die Kraft in der Doppelheit als tätiges und leidendes Prinzip birgt den fruchtbaren Gedanken, der Monade, Organismus, Universum als

gleichartig miteinander unlöslich verknüpft. Die ganze Welt unterliegt dem Entwicklungsgesetz und tritt als seine Verkörperung in die Erscheinung. Die Kausalität geht in der Teleologie auf.

So versöhnt Leibniz die mechanische und teleologische Weltanschauung und schweißt aus beiden eine höhere, einheitliche zusammen.

X.

Die Staatslehre des Mariana.

Von

Dr. **Basilius Antoniades,**

Professor an der theologischen Schule zu Halki.

I.

Suam quisque sententiam per me sequatur neque nostrae subscribat; tantum exoratum cupimus eum, qui nostra leget, ut praejudicium amoveat, quoniam mentis oculis officit (Mariana de Rege et Regis instit. III. 17).

Inhalt.

wesen. § 27. h) Die Religionshoheit des Königs. § 28. Staat und Kirche. § 29. Die konfessionelle Einheit im Staate. § 30. Begründung der konfessionellen Einheit. § 31. Beurteilung des marianischen Standpunktes.

Einleitung.

Die vorliegende Darstellung der Staatslehre des berühmten spanischen Jesuiten Mariana[1]) ist der zweite Teil der nämlichen, im Jahre 1881 bei der akademischen Preisverteilung der Universität Heidelberg gekrönten Preisschrift, deren erster Teil unter dem Titel: „Die Staatslehre des Thomas ab Aquino“ schon veröffentlicht wurde (Leipzig 1890. Verlag von J. H. Robolsky). Was mich damals vor 18 Jahren zu einer eingehenden monographischen Darstellung der marianaschen Staatslehre bestimmte und jetzt zur Veröffentlichung derselben bewegt, ist der Mangel an einer objektiv gehaltenen und den wissenschaftlichen Erfordernissen der Gegenwart einigermaßen genügenden Abhandlung über die politische Lehre des Mariana. Die uns bekannten und zu Gebote stehenden Abhandlungen und Aufsätze darüber sind sowohl dem Inhalt als dem Umfang nach ungenügend. Höchst unbedeutend ist Leutbechers Schriftchen: „Der berühmte Jesuit Mariana (Erlangen 1830), worin er sich zur Aufgabe machte, Mariana als Pädagogen zu betrachten. Er konnte sich aber dabei der Ver-

---

[1]) Juan Mariana, geboren um 1536 zu Talavera in der Diözese Toledo, studierte auf der Universität Alcala, trat 1554 in den Jesuitenorden, bereiste Italien, Sizilien und Frankreich, lehrte die Theologie in Rom, Sizilien und Paris, wo er über Thomas von Aquino las, kehrte im Jahre 1574 nach Spanien in den Jesuitenorden zu Toledo zurück und starb daselbst 1624. Obgleich ein gelehrter und hochbegabter Mann, erlangte er doch nie eine höhere Würde in seinem Orden wegen seines offenen und aufrichtigen Charakters, er zog sich im Gegenteil manche Unannehmlichkeiten zu, weil er sich nicht scheute, die Schwächen des Ordens aufzudecken. Er hatte sogar eine Schrift darüber verfaßt, (de las enfermedades de la Compania y de sus remedios), welche man unter seinen Papieren fand, als er wegen der Veröffentlichung einer anderen Schrift über die Veränderung der Münzen im Gefängnis saß. Seine Hauptwerke sind: Historia de rebus Hispaniae (vollständig in 30 Büchern) und unser de Rege et Regis institutione (Toledo 1598. Nachdrücke in Mainz 1605 und Frankfurt a. M. 1611). Beachtenswert sind auch seine „Scholia brevia in V. et N., Testamentum.“ Madr. 1619.

suchung nicht erwehren, denselben auch als Politiker in Betracht zu ziehen. Diese Ausdehnung in einem kleinem Raum hat natürlich das Ganze verkrümmt und verkrüppelt. Nicht besser steht es natürlich mit Karl Riedels Schrift: „Mariana von dem Könige und des Königs Erziehung; mit Untersuchungen über den christlichen Staad der Neuzeit" (Darmst. 1843). Die Hauptsache für Karl Riedel ist, seine eigene Ansicht über den christlichen Staat auszusprechen, Untersuchungen über den christlichen Staat der Neuzeit anzustellen. Was Marianas Lehre und Ansicht betrifft, so ist sie für ihn eine Nebensache. Er gibt uns nichts mehr und nichts weniger, als wörtliche Übersetzungen und Auszüge aus Marianas Werk. Weit bedeutender und gründlicher ist Carl Labittes Dissertation über Marianas Staatsrecht: (De jure politico quid senserit Mariana etc. Paris 1841). Nur schade, daß dieser vielversprechende Titel nichts Anderes bespricht, als die Ansichten Marianas über den Naturzustand und den Tyrannenmord. Die gleiche und noch beschränktere Behandlung finden wir in einigen wissenschaftlichen Lexika und Zeitschriften. Vor allem verdient Bayles „Dictionaire historique et critique" hier erwähnt zu werden wegen der objektiven und ruhigen Besprechung des Themas. Dies würde man schwerlich von Ranke (Historische Zeitschrift II. Band, S. 612ff.[2]) und noch weniger von Prantl (Bluntschlis Deutsches Staatswörterbuch. Art. Mariana) behaupten können. Es ist dies ein Übelstand, welchen vorgefaßte Meinungen und Vorurteile mit sich bringen, daß, wer gegen oder für etwas eingenommen ist, selten Augen für die Licht- oder Schattenseite hat und wie man hier nicht sparsam mit Lobeserhebungen umzugehen weiß, so pflegt man dort an Geringschätzung nichts fehlen zu lassen. Und was insbesondere die Eingenommenheit gegen jemand mit sich zieht, ist, daß man ihn nicht versteht und nicht verstehen kann, weil man ihn nicht hört und nicht hören will. So verfährt man gewöhnlich mit Mariana. Da er ein Jesuit war und in etwas gesündigt hat, so ist man gegen ihn eingenommen; man hört ihn nicht, man will nichts von seiner Staatslehre wissen,

---

[2]) Bei Ranke kommt Mariana zur Sprache auch in dessen Abhandlung „Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber" Leipzig 1874.

man glaubt, sie sei mit Blut und Gift geschrieben. Auch das Gute, was man bei ihm findet, ist schlecht gemeint. Und wenn einmal die Wissenschaft zwingt Etwas von ihm zu sagen, dann hat man Auge und Sinn nur für das Schlechte was er sagt; alles andere bleibt unberührt und unbekannt. Glauben wir doch, daß die unbefangene Untersuchung die erste Bedingung eines gerechten Urteils sei. Eben deshalb wäre es billiger, wenn der Richter auch auf dem wissenschaftlichen Gebiete den Angeklagten in seinen Schutz nähme. An diesem Prinzip halten wir uns, indem wir es unternehmen, die bisher nur teilweise und nicht ganz vorurteilslos behandelte Staatslehre Marianas möglichst vollständig und unbefangen darzustellen.

Was die Quelle der marianaschen Staatslehre anbelangt, so haben wir als solche seine Schrift: de Rege et Regis institutione. Wir folgen nicht der ersten Ausgabe von Toledo (1598), sondern der zweiten von Mainz (1605). Die einzige namhafte Änderung, welche Mariana darin machte, ist die Einschaltung des im dritten Buche enthaltenen Kapitels über das Münzwesen (de moneta). Die anderen Kleinigkeiten gibt Labitte (S. 34) an: Moguntina editio profuse vulga est, in qua nihil aliud mutatum est; pauca verba tantum addita, pauca suppressa sunt. Auctor nimirum de Henrici IV regis ad fidem catholicam convesrione ista addiderat „quòd laudandum in primis“, et de Jacobo Clemente hoc resecuerat „aeternum Galliae decus“.

§ 1. Vorfragen.

Wenn wir uns bei der Besprechung der Marianaschen Staatslehre vor allem die Frage nach der Richtung und Methode derselben vorlegen, so haben wir diese als eine echthistorische zu bezeichnen. Wohl sind allgemeine Betrachtungen über die verschiedenen politischen Fragen dem Mariana nicht ganz fremd; wohl geht er von allgemeinen Voraussetzungen aus, um andere Ideen daraus abzuleiten; allein dies alles geschieht bei ihm nicht in Form von abstrakten Theorien und Syllogismen; vielmehr sucht er, auch wo er aus allgemeinen Voraussetzungen Folgerungen zieht, die Sache als eine historische Entwickelung zu behandeln. Die Geschichte ist gleichsam sein Element. Fast jede

Betrachtung wird mit Beispielen aus der sacra und profana historia bestätigt. Dabei ist sein geschichtlicher Horizont weit ausgedehnt. Zum Standort hat er sich natürlich Spanien und was mit Spanien zusammenhängt gewählt; er steht aber auf einem so hohen Punkte, daß sein Blick nach allen Richtungen hin reicht, wo beachtenswerte Begebenheiten, Einrichtungen zu sehen sind. So bildet die Geschichte und die bisherige Entwickelung sowohl des Staates als der Staatslehre nicht allein den festen Boden, auf dem er steht, sondern auch den Rahmen, welcher die Größe seines Staatsbildes bestimmt. Seine Lehre ist von keinem Ideale oder idealen Zug durchdrungen; bei ihm finden wir keine Einrichtung, die in der Wirklichkeit in irgend einer Form nicht besteht oder nicht schon bestanden hat, keinen Gedanken, der nicht bereits von anderen ausgesprochen wurde. Allein diesen Mangel an idealem Zug und an Originalität wiegt der praktische und historische Sinn auf, welcher das ganze Werk durchdringt. Eine solche Richtung ist auch ganz natürlich für einen Mann, der in einer so bewegten und ereignisvollen Zeit gelebt und zugleich als Geschichtschreiber einen großen Namen sich erworben hat. Teils diese seine historischen Studien, teils eine gewisse Rücksicht auf den Kronprinzen des spanischen Thrones, Philipp III., und auf dessen Erzieher (Garcia de Loaysa) haben ihm die erste Veranlassung zu politischen Betrachtungen gegeben, wie wir es aus dem Prologe seines Werks erfahren.[3]) Daß aber auch die politischen Begebenheiten jener Zeit nicht ohne Einfluß auf seinen Entschluß, als politischer Schriftsteller aufzutreten, geblieben sind, ist wohl kaum in Abrede zu stellen. Es hieße aber über das Ziel hinausschießen, wenn man diesen Einfluß dahin deuten wollte, Mariana habe sein Werk in der Absicht verfaßt, entweder um die Ermordung Heinrichs III. von Frankreich durch Jacob Clement (1589)

---

[3]) S. 9: Cum ex Italica nostra et Gallica peregritratione redux in patriam Toleti haesissem . . . historiam Latinam de rebus Hispaniae aliquot annis confeci. . . In ea historia multa et praeclara principum virorum exempla consideravi, quae si, dum universum opus inucem editur, in unum corpus colligerem, operae pretium me facturum putabam, ut gustum aliquem tum rerum Hispaniensium tum nostri laboris lectori darem. Simul Philippi principis aetate for-

zu rechtfertigen, wie die einen glauben, oder um den Tyrannenmord überhaupt zu bewilligen, wie andere meinen, oder auch, wie Prantl allzu übertreibend behauptet, um den Königsmord, und zwar katholischen Untertanen den Mord protestantischer oder toleranter Fürsten zu empfehlen. Welcher Wert solchen Übertreibungen beizulegen ist, werden wir gelegentlich weiter unten zu zeigen haben. Was die zwei ersten Ansichten anbelangt, so ist darauf hinzuweisen, daß nicht allein die Erwähnung der Ermordung Heinrichs III., sondern auch die Behandlung des Tyrannenmordes überhaupt nebst den damit zusammenhängenden Fragen, im Vergleich mit dem Umfang der übrigen in unserer Abhandlung zur Sprache kommenden Fragen einen so kleinen Teil des ganzen Werkes in Anspruch nimmt, daß es nicht recht zu begreifen ist, warum Mariana dem ersten Buch, worin allein die in Rede stehende Frage behandelt wird, noch zwei ganze größere Bücher hinzufügen sollte, welche mit jener Frage nichts gemein haben.[4]) Der Verdacht, er habe damit seine wahre Absicht bemänteln wollen, dieser Ausweg bleibt allerdings immer offen, wenn man ihn ergreifen will. Auch die Freimütigkeit, mit welcher Mariana sowohl hier als auch in anderen Fällen seine Meinung allen ohne Rücksicht und Unterschied, auch den Machthabern und Magnaten sagt, auch diese sonst bekannte und anerkannte Offenheit Marianas[5])

---

manda iis exemplis et praeceptis conferre aliquid posse videbam, ejusque magistro satisfacere, qui demandata ea cura rogarat per litteras monerem si quid in eam rem ex usu fore observassem etc.

[4]) Treffend Bayle (Dictionaire historique et critique art. Mariana) Notez néanmoins qu'on a tort de dire ... qu'il publia le libre de Rege et Regis institutione pour justifier l'assassinat du roi de France Henri III. Ce ne fut point son but. Il traita la matière selon l'étendue du titre de son ouvrage. Ce qui concerne l'autorité qu'il donne aux sujets sur les rois tyrans, n'est qu'une trés-petite portion de son livre, et il ne fait entrer là Henri troisième que par occasion et en peu de mots.

[5]) Bei Bayle (ebendas.) haben wir eine von protestantischer Seite (Hermannus Corringius de Regno Hispanorum) herrührende und als solche nicht verdächtige Charakteristik Marianas und seiner Offenheit: Inter Latinos omnibus palmam praecipit Johannes Mariana Hispanus, rerum Hispanicarum cognitione nemini secundas. Valuit vero Mariana insigni eloquentia, prudentia et magna libertate dicendi; hinc et libertate studiosissimus, in reges suos saepe est mordax.

kann jenen Ausweg nicht ganz versperren; man kann sich immer mit der Bemerkung durchschlagen, daß er ein Jesuit war. Indessen ziehen wir unsererseits diesem gezwungenen Auswege den von unserer Quelle gezeigten natürlichen und sicheren Weg vor, indem wir jenen Einfluß der Zeit auf Mariana nicht als einen speziellen und unmittelbaren, sondern als einen allgemeinen und indirekten auffassen. Die Ereignisse jener Zeit nämlich haben ihm zunächst Veranlassung gegeben, über politische Fragen nachzudenken und den widerstreitenden Ansichten gegenüber Stellung zu nehmen. Nun versteht es sich von selbst, daß ihn nicht alle politischen Fragen in demselben Grade interessierten, sondern diejenigen besonders seine Aufmerksamkeit fesselten, welche brennende Fragen der Zeit waren. Als nun andere spezielle und unmittelbare Gründe ihn bestimmten, ans Werk zu gehen, gesellte sich der direkten Veranlassung auch das allgemeine Interesse und hat die Behandlung gerade der brennenden Fragen einigermaßen beeinflußt.

§ 2. Einteilung der Marianaschen Staatslehre.

Nach diesen einleitenden, zur Orientierung in der Marianaschen Staatslehre und zur Beseitigung mancher Vorurteile unentbehrlichen Bemerkungen, haben wir noch mit wenigen Worten zu zeigen, welche Anordnung des Stoffs Mariana selbst trifft, und welcher wir folgen werden. Die ganze Abhandlung ist bekanntlich in drei Bücher und jedes Buch in Kapitel abgeteilt. Das erste Buch handelt von der fürstlichen Gewalt in ihrer Entstehung und in ihrem Verhältnisse zum gesamten Staate, während das zweite und dritte den Fürsten für sich betrachten, jenes in seiner Erziehung, dieses in seiner Regierung. Obwohl diese Einteilung ganz natürlich ist, so werden wir doch derselben nicht in allem folgen können. Als pädagogisch, und demzufolge der Geschichte der Pädagogik anheimfallend, bleibt von unserer Betrachtung ausgeschlossen, was im zweiten Buch über die Erziehung des künftigen Königs auseinandergesetzt wird. Was den eigentlich politischen Inhalt des ersten und zweiten Buchs betrifft, so bleiben wir der Marianaschen Anordnung treu, indem wir erst den Staat in seinem Bestande und

Organismus (lib. I) und dann in seinem Leben (lib. III) betrachten. Nur werden wir hier und da einige Kapitel umsetzen müssen, wo dies eine zusammenhängende Darstellung erheischt. Demnach besprechen wir im ersten Teile die Entstehung der staatlichen Gesellschaft nebst ihrem Oberhaupte und den Gesetzen, den Staatszweck, die Staatsverfassung, und zwar die beste unter allen Staatsformen, die erbliche, durch den gesamten Staatswillen und die Gesetze beschränkte Monarchie, im Gegensatz zu der den gesamten Staatswillen und die Gesetze nicht beachtenden und deshalb auch nicht zu duldenden, sondern auf jede Weise zu beseitigenden Tyrannei. Der zweite Teil wird uns zeigen, wie der König nach den verschiedenen Funktionen und Bedürfnissen des Staatslebens und den ihnen entsprechenden Regierungsrechten des Regenten seine Amts-, Ehren-, Militär-, Finanz- und Wirtschafts-, Justiz-, Polizei- und Religionshoheit zum Besten des Staates zweckmäßig ausüben soll.

I. a) Die Entstehung des Staates.

§ 3. Naturzustand und Ursprung der Gesellschaft.

Da der Staat nicht als etwas Fertiges und Abgeschlossenes vor uns steht, sondern, wie überhaupt alles in der Welt, den Naturgesetzen gemäß in einer fortwährenden Entwicklung und Fortbildung begriffen ist, so entsteht vor allem die Frage, welches die ursprüngliche Form des Staates, und welchen Bedingungen und Ursachen seine Entstehung und Fortentwicklung zuzuschreiben ist. Die Geschichte kann uns keine sichere Auskunft darüber geben; denn die Entstehung der Staaten ist weit älter als die Geschichtschreibung, und die Staaten, deren Bildung wir in der Geschichte verfolgen können, sind keineswegs für ursprüngliche Formen zu halten. Deshalb hat man von jeher seine Zuflucht zu Konjekturen und Hypothesen genommen. Mariana folgt der schon im Altertum geläufigen Annahme eines Naturzustandes, und zwar so, daß er sowohl den Zustand eines friedlichen und glückseligen Daseins, als auch ein bellum omnium contra omnes der Ent-

stehung des Staates vorangehen läßt. In jenem Zustande lebten die Menschen nach Art der Tiere, einzeln schweifend, nur für Selbsterhaltung und Fortpflanzung des Geschlechtes sorgend, ohne feste Wohnsitze, ohne Gesetze, ohne Obrigkeit, ohne Eigentum, in voller Gleichheit und Freiheit, in Unschuld und Frieden, in Überfluß und Genuß der einfachsten Lebensmittel. Die einzige Autorität, die es gab, war die des Älteren in jeder Familie, insofern man instinktmäßig demjenigen die höchste Ehre übertrug, den man durch des Alters Vorrecht über die anderen gestellt sah. Mit dem Zuwachs an Zahl und Nachkommenschaft begann eine Art von noch rohem und ungestaltetem Volke sich zu bilden. Nach dem Tode des Oberhauptes, sei es Vaters oder Großvaters, zerstreuten sich die Söhne und Enkel nach Nomadenart in viele Familien und bildeten so aus einem Gau mehrere Gaue. Ihre Nahrung bestand aus wilden Baumfrüchten, Beeren, aus der Milch der Herden, ihre Kleidung aus Tierfellen. Unter ländlichen Festen, Spielen mit Altersgenossen und vertraulichen Reden brachten sie ihre Zeit zu. Kein Betrug, keine Lüge, keine Schmeichelei, kein Ehrgeiz, kein Kriegslärm störte ihr ruhiges Leben. Die Habgier hatte noch nicht die göttlichen Gaben an sich gerissen und zu Eigenem gemacht.[6]) Diesem friedlichen und harmlosen Dasein

[6]) De Reg. I, 1, S. 12 f.: Solivagi initio homines incertis sedibus ferarum ritu pererrabant, uni sustentandae vitae curae, et secundum eam, uni procreandae educandaeque prolis libidini serviebant. Nullo jure devincti, nullius rectoris imperio tenebantur, nisi quatenus naturae instinctu et impulsu in quaque familia ei honor deferebatur maximus, quem aetatis praerogativa caeteris videbant esse praelatum. Et cum numero augebatur et sobole, quandam popul formam rudem quamvis et incompositam repraesentare videbatur. Sublato rectore, parente aut avo, filii nepotesque in multas familias mapalium instar dissipati, ex uno pago plures pagos effecere. Ratio vivendi quieta erat, nullaque collicitudine gravis. Parvo contenti, pomis agrestibus arborum, baccis sponte natis lacteque pecoris famem, sitim, si admoneret, aqua profluenti sedare soliti erant, pellibus animantium adversus frigoris et aestus injurias se munire, sub frondosa arbore jucundos captare somnos, instruere agrestia convivia, ludere cum aequalibus, sermones familiares miscere. Nullus locus fraudi, nulla mendacia, nulli potentiores, quorum salutare limina, quibus assentari opus haberent; nulli ambitus, nulli bellici fragores quietam vitam eorum hominum sollicitabant. Nondum rapida et furiens avaritia divina beneficia interceperat sibique omnia vindicarat. Vgl. Plato Politicus.

folgte der ganz entgegengesetzte Zustand des Haders und Krieges aller gegen alle. Wie wilde und einsam lebende Tiere, welche die einen in Schrecken setzen, und vor den anderen selbst in Schrecken geraten, so wüteten die Menschen, je nachdem sie ihrer Kraft vertrauten, ohne Widerstand gegen Leben und Habe der Schwächeren, und verbunden mit anderen überfielen sie rottenweis Felder, Herden und Wohnungen, schleppten alles fort, und wenn jemand zu widerstehen sich anschickte, schonten sie auch des Lebens nicht. Es wurde überall Raub, Plünderung und Mord ungestraft ausgeübt; Unschuld und Schwäche war nirgends in Sicherheit.[7]) Den Grund dieses Übergangs glaubt Mariana in der körperlichen Schwäche und den vielen Bedürfnissen des Menschen zu finden.[8]) Obgleich er vergißt, ausdrücklich zu erklären, wie die Schwäche und die Bedürfnisse der Menschen dieselben gegeneinander hetzten, so scheint seine Meinung etwa die zu sein: da die Menschen allerlei Gefahren ausgesetzt waren, und dabei keine Mittel dagegen hatten, so suchten die einen, sobald sie die anderen etwas zu ihrer Verteidigung und Erhaltung besitzen sahen, es ihnen zu entreißen. Aus derselben Schwäche und denselben Bedürfnissen der Menschen erklärt Mariana den Ursprung der staatlichen Gesellschaft. Während nämlich Gott die Tiere mit allen ihrer Natur entsprechenden und zu ihrer Existenz nötigen Waffen und Eigenschaften ausgerüstet hat, vermöge deren sie instinktmäßig aller Gefahr zu entgehen und alles zu ihrer Erhaltung Dienliches zu suchen wissen, wird der Mensch nackt und unbewehrt geboren, und erst durch die Erfahrung muß er lernen, die Gefahren von sich abzuwehren, sein

---

[7]). Ebendaselbst S. 16: ipsi homines, ut quisque maxime viribus fidebat, bestiae instar ferocis et solitariae, terrentis alias, alias timentis, in tenuiorum fortunas et vitam nullo prohibente grassabantur; praesertim cumaliis inita societate multorum manus in agros; pecora et villas irruebant, agentes ferentesque omnia, si quis resistere pararet, in vitam etiam saevientes; miserabilis rerum facies. Ubique latrocinia, direptiones caedesque impune exercebantur, nullus innocentiae tutus locus, nullus tenuitati.

[8]) Ebendaselbst S. 13: quibus bonis de felicitate cum coelestibus certare potuissent, illisque convitium facere, nisi multarum rerum indigentia premeret imbecillitasque corporis externis injuriis opportunos faceret.

Nahrung zu bereiten und sein Leben zu verschönern.[9]) Allein dies alles ist keine Ungunst der Natur gegen den Menschen, kein Mangel an göttlicher Fürsorge; es ist im Gegenteil ein Beweis der göttlichen Weisheit.[10]) Da nämlich nichts höher steht, als die gegenseitige Liebe, und diese nicht möglich ist, solange die Menschen nicht in Gesellschaft miteinander leben, so hat Gott nicht allein die Sprachfähigkeit den Menschen verliehen, damit sie miteinander gesellschaftlich leben **können**, sondern er hat sie auch ganz schwach und bedürftig geschaffen, damit sie, in ihrer Not gegenseitiger Hilfe bedürfend, in Gesellschaft miteinander leben **wollen.**[11]) So sind nach Mariana die Sprachfähigkeit, die Schwäche und die Bedürftigkeit der Menschen die Grundbedingung und der Beweggrund zur Vereinigung, zum gesellschaftlichen Leben, worin nicht

---

[9]) Ebendaselbst S. 14 f.: qui caeteris animantibus cibos et tegumenta dedit atque adversus externam vim alia cornibus, dentibus, unguibus armavit, aliis, ut se periculo eriperent, pedum velocitatem largitus est: solum hominem nudum et inermem, quasi ex naufragio rebus omnibus amissis, in hujus vitae aerumnas ejecit; qui neque materna ubera appetere, neque injuriam temporis ferre, neque movere se loco, ubi effusus est, pedibus possit . . . . His initiis reliqua vita consentanea est multis rebus indigens, quas neque unus homo sibi, neque pauci praestare possint. Quod enim artificum etc.

[10]) Ebendaselbst S. 17: Inepte natura a quibusdam accusatur quasi noverca humani generis, non mater . . . Ineptius alii neque sine impietatis nota divinam providentiam accusant, quasi omnia temere, nulloque rectore in terris circumferantur, vel eo argumento, quod animal nobilissimum miserrimam vitam agat, praesidiis omnibus et ornamentis careat. In quo enim illi naturam vituperant divinamque providentiam sugillant, in eo ejus vis et divinitas mirabilius apparet. Si enim homo etc. (vgl. III, 12 S. 311).

[11]) Ebendaselbst I, 1, S. 14: Parens humani generis et sator deus, cum mutua inter homines caritate et amicitia nihil praestantius esse cerneret, neque ali posse excitarique mutuum inter homines amorem liceret, nisi in unum locum et sub iisdem legibus multitudine hominum sociata: quibus sermonis facultatem dederat, ut congregari possent, animi sensus et consilia aperire invicem, quod ipsum amoris magnum incitamentum est, eosdem ut vellent ac vero necessario facerent, multarum rerum indigos, multis periculis malisque obnoxios procreavit, quibus supplendis et procurandis multorum vires et industria sudaret. Und etwas weiter S. 15: quid alia magno numero commemorem? cum iis quae dicta sunt, competenter sit demonstratum, egere hominem alieno praesidio et opibus, neque suis viribus posse vitae omnia subsidia parare, ne exiquam quidem eorum partem.

bloß die Gefahren mit vereinigten Kräften leichter abgewendet werden, nicht bloß die vielseitige und langjährige Erfahrung die Lebensmittel leichter verschafft und das Leben verschönert, sondern auch die gesellschaftlichen Tugenden ausgeübt werden können, wie wir es weiter näher betrachten werden.

§ 4. Ursprung der fürstlichen Gewalt und der Gesetze.

Aus denselben Ursachen leitet Mariana auch den Ursprung der fürstlichen Gewalt ab. Als nämlich die Stärkeren, von ihren Bedürfnissen bedrängt, ihrerseits die Schwächeren bedrängten, wurden diese gezwungen, den Mangel an Stärke durch größere Zahl ersetzend, sich gegenseitig zu verbinden, und um die Bedrängenden mit Erfolg zu bekämpfen, wählten sie zu ihrem Leiter irgendeinen aus ihrer Mitte, der sich durch besondere Eigenschaften, durch Gerechtigkeit und Treue auszeichnete, und übertrugen ihm die Oberleitung nicht allein in äußeren Kämpfen, sondern auch in inneren Streitigkeiten. Anfangs war er natürlich nichts anderes, als ein primus inter pares.[12]) Auch hatte anfänglich jede Stadt und jede Volksmenge ihr eigenes Oberhaupt, weil man noch nicht, wie es in späterer Zeit der Fall war, aus Herrschsucht und Ehrgeiz, oder auch durch Ungerechtigkeit gereizt, nach Eroberungen trachtete, sondern nur das eigene Gebiet zu bewahren bemüht war.[13]) Was die Gesetze und die damit verbundenen Strafen

---

[12]) Ebendaselbst S. 16: Cum vita omnis externis injuriis esset infesta, ac ne ipsi quidem consaguinei inter se et necessarii a mutuis caedibus temperarent manus, qui a potentioribus premebantur, mutuo se cum aliis societatis foedere constringere et ad unum aliquem, justitia fideque praestantem, respicere coeperunt, cujus praesidio domesticas externasque injurias prohiberent, aequitate constituenda summos cum infimis atque cum his medios aequali devinctos jure retinerent. Hinc urbani coetus primum regiaque majestas orta est, quae non divitiis et ambitu, sed moderatione, innocentia perspectaque virtute olim obtinebuntur. Vgl. ebendaselbst 2, S. 18: Adjuncta est regia majestas quasi multitudinis custos, uno praelato, de quo magna erat suscepta animis opinio probitatis et prudentiae. quae nullo principali apparatu terrebat, nullis initio legibus septa erat; aequali jure cum caeteris viventem rectorem civium benevolentia adversus pericula muniebat (vgl. I, 5, S. 44).

[13]) Ebendaselbst I, 2, S. 19. Reges tuendis finibus magis quam proferendis intenti, cuique urbi aut populo suus, tot numero censebantur, quantus

betrifft, so nimmt Mariana eine doppelte Veranlassung dazu an. Einmal nämlich habe man angefangen, kein rechtes Vertrauen auf die Unparteilichkeit des Fürsten zu haben, dem ja auch ohnedem unmöglich wäre, von jeder Leidenschaft, von Zorn und Haß ganz frei zu sein, und aller Ansprüche zu befriedigen. Diesem Übelstand sei nun durch die Gesetze abgeholfen worden, welche, als Vernunft ohne Leidenschaften, als ein Ausfluß des göttlichen Geistes, unparteiisch, immer dasselbe, allen ohne Unterschied, auf eine und dieselbe Weise gebieten oder verbieten.[14]) Die andere Veranlassung ist, daß man die überaus zunehmende Schlechtigkeit der Menschen (hominum exaggerata malitia) durch die Strenge der Gesetze und die Furcht vor den Strafen bändigen wollte. Auch war, aller Wahrscheinlichkeit nach, die Zahl der Gesetze anfänglich sehr gering, wie ihre Form sehr einfach und allgemeinverständlich; ihre Zunahme hielt gleichen Schritt mit der zunehmenden Bosheit. Ebenso waren die Strafen nach Mariana im Anfang nicht streng; erst dann, als die Erfahrung zeigte, daß der Reiz der Lust und des Vorteils viel stärker war als die in Aussicht stehenden Strafen, erst dann schärfte man dieselben immer mehr, bis zur Todesstrafe, ja sogar bis zu den ausgesuchtesten Martern.[15]) Diese Ableitung der Strafgesetze berechtigt uns nicht zum Schlusse, daß wir es hier mit einer der Abschreckungstheorie verwandten Auffassung zu tun haben. Viel-

---

erat numerus civitatum . . . . Progrediente vero tempore, sive plura habendi cupiditate impulsi, sive laudis et gloriae ambitione incitati, nonnumquam etiam injuriis lacessiti, gentes liberas subjugare, cupiditatem imperandi causam belli habere, reges caeteros ditionibus pellere, et in omnium fortunis soli coeperunt dominari etc. (Vgl. Sallust de conjuratione Catilinae, cap. 2).

[14]) De Reg. I, 2, S. 18: Scribendi leges duplex causa extitit. Principis aequitate in suspicionem vocata, quia unus vir non praestabat, ut pari studio omnes complecteretur, ira odioque vacaret, leges sunt promulgatae, quae cum omnibus semper atque una voce loquerentur. Est enim lex ratio omni perturbatione vacua a mente divina hausta, honesta et salutaria praescribens. prohibensque contraria.

[15]) Ebendaselbst: Deinde hominum exaggerata malitia armis satellitum et majestate deterrita, severitate legum metuque judiciorum illigata est, ut dum singuli metuebant supplicia, sese facilius universi a flagitio continerent. Illud etiam fit verisimile, leges initio paucissimas extitisse, easque paucis et

mehr müssen wir, wie sonst bei Mariana, so auch hier annehmen, daß Not und Selbstverteidigung, als ganz materielle Veranlassung nicht den einzigen Zweck der Strafgesetze ausmacht, sondern zugleich zur Erreichung eines höheren, ideellen Ziels, zur Genugtuung der verletzten göttlichen Gerechtigkeit dient. Zu dieser Annahme sind wir um so mehr berechtigt, als Mariana im dritten Buch, die Justizhoheit des Königs besprechend, wiederholt und ausdrücklich sagt und durch verschiedene Beispiele zu beweisen sucht, daß kein Verbrechen ungeahndet bleiben muß, damit nicht Gott, erbittert darauf, mit allerlei Plagen den Staat heimsuche (III, 11, S. 298—303 und S. 306).

§ 5. b) Der Zweck des Staates.

Marianas Ansicht vom Staatszwecke ist schon der Hauptsache nach in dem Vorangehenden enthalten. Er ging von dem Zustande eines einfachen, friedlichen und glückseligen Lebens aus, um daraus mittels der Schwäche und Bedürftigkeit des Menschen zuerst den schrecklichen Zustand des Krieges aller gegen alle, und dann aus diesem Zustande wiederum die allmählige Entwickelung eines wohlgeordneten, friedlichen, gesellschaftlichen Lebens mit den dazu gehörigen staatlichen Institutionen abzuleiten. Demnach ist der allernächste Zweck der Vereinigung der Menschen zu einem geordneten Leben die Sicherung des physischen Daseins gegen innere und äußere Feinde durch Verhinderung jenes wilden Zustandes der gegenseitigen Bekriegung. Der ursprüngliche Ausgangspunkt des gesellschaftlichen Lebens ist nämlich zugleich sein nächster Zielpunkt, mit dem einzigen Unterschied, daß was im Anfang nur ein naturwüchsiger und unbewußter Zustand war, ein

---

apertis verbis nulla explicatione eguisse. Legum multitudinem tempus et malitia invexit tantum, ut jam non minus legibus, quam vitiis laboremus; legulejorum stabulis repurgandis nullius Herculis vires et industria sufficiant Neque nimis aspera supplicia initio sceleri fuisse a legibus statuta credendum est, sed cum usus declararet majorem vim habere spem utilitatis voluptatisque libidinem ad cupiditatem inflammandam, quam poenae metum ad extinguendum, addebant semper aliquid ad severitatem, donec ad mortem perventum est. Quam ipsam, quia quidam . . . . prae voluptate contemnebant, majoribus exquisitisque tormentis ad terrorem incutiendum illam armarunt.

mit Bewußtsein erstrebter und geordneter werden muß. Der Kriegszustand ist nur ein Übergangspunkt gewesen, welcher, wie die Verirrungen im Leben eines bekehrten Sünders, dazu beigetragen hat, jenen besseren Zustand herbeizuführen. Die Verwandtschaft der Marianaschen Auffassung mit der Hobbesischen ist kaum zu leugnen; nur fällt der Marianasche Ausgangspunkt bei Hobbes weg, und der Kriegszustand, welcher bei Mariana ein Übergangspunkt war, wird bei ihm, gemäß seiner Ansicht von dem selbstsüchtigen Charakter des Naturmenschen, zum Ausgangspunkt des gesellschaftlichen Lebens. Ein weiterer Unterschied ist, daß Hobbes, seinen Grundsatz streng ausführend, nur einen einzigen Staatszweck, den des Friedens, kennt, während Mariana dem Staate andere nicht minder wichtige Zwecke zuschreibt: der eine ist die Erleichterung und Verschönerung des physischen Daseins, der andere dagegen höherer und moralischer Art, ein göttliches Hauptziel, bestehend in der Ausübung und Entwicklung der sozialen Tugenden, der gegenseitigen Achtung, der Ordnung, der Treue, der Humanität. Deshalb hat Gott die Menschen schwach und bedürftig geschaffen, um sie dadurch zum geselligen Leben zu nötigen, worin allein die Tugend der gegenseitigen Liebe und Freundschaft ausgeübt werden kann. Wegen dieser Zwecke sowie wegen der Zuträglichkeit der politischen Einrichtungen, wodurch die Schlechtigkeit im Zaum gehalten und zu einem guten und glücklichen Leben, zum bene beateque vivere, der Weg gebahnt wird, schätzt Mariana den Staat hoch und preist ihn als ein göttliches Gut.[16]) Er erkennt dem Staate einen göttlichen Ur-

---

[16]) De Reg. I, 1, S. 17: si homo haberet ad propulsanda pericula vires roburque, neque alienis opibus indigeret, quae societas esset? quae reverentia inter homines? quis ordo? quae fides? quae humanitas? Et cum homine per disciplinam castigato revocatoque ad modestiam, constricto legibus et majori potestate nihil praestantius sit, nihil amabilius, quid eodem soluto legibus et judiciorum timore immanius efferatiusque esset? quae bestia tantas strages daret? cum sit saevissima injustitia tenens arma. Ita ex imbecillitate societas inter homines, divinum bonum, humanitas legesque sanctissimae natae sunt, quibus vita communis securior facta est et ornatior etc. Ebendas. S. 16: ex multarum rerum indigentia, ex metu et conscientia fragilitatis, jura humanitatis, per quam homines sumus, et civilis societas, qua bene beateque vivitur, nata sunt (vgl. I, 2, S. 18. III, 12, S. 308f.).

sprung zu; dieser aber ist kein unmittelbarer, sondern ein mittelbarer, indem die Bedingungen dazu, die Sprachfähigkeit, Schwäche und Hilfsbedürftigkeit, zwar von Gott herrühren, allein die Bildung und Entwicklung des Staates selbst von rein menschlicher Art ist. Und eben weil jene Bedingungen angeborene Eigenschaften des Menschen sind, ist ihm der Mensch in diesem Sinne von Natur ein geselliges Wesen: Homo natura est animal sociabile.[17])

c) Die Verfassung des Staates.

§ 6. Die Monarchie als die beste Staatsform.

Bei der Besprechung der verschiedenen Staatsformen folgt Mariana der aristotelischen Einteilung, indem er sechs Staatsformen, drei rechtmäßige und drei Ausartungen derselben, annimmt, die Monarchie (regia potestas) mit ihrer Ausartung, der Tyrannei, die Aristokratie (optimatum, sc. principatus) mit ihrer Ausartung, der Oligarchie (paucorum principatus), und die Republik (respublica proprio nomine) mit ihrer Ausartung der Ochlokratie (popularis principatus, democratia).[18]) Unter diesen Staatsformen hält er die Tyrannei für die letzte und schlechteste, wie die Monarchie für die ursprünglichste und beste. Die Ursprünglichkeit derselben geht hervor aus seinen Erörterungen über die Entstehung der fürstlichen Gewalt, worauf er auch hinweist;[19]) daß sie auch die beste ist, dafür bringt er verschiedene Gründe vor, ohne jedoch die Gegengründe zu ignorieren oder ihre Bedeutung zu verkennen. Auch ist er kein engherziger Gegner der anderen Staatsformen; er gibt vielmehr zu, daß dem Charakter eines Volkes und den verschiedenen Zeiten nach andere Staatsformen zuträglicher sein können.[20]) Ferner leugnet er nicht, daß

---

[17]) Ebend. I, 1, S. 12.

[18]) Nur der Unterschied der Monarchie und der Tyrannis behandelt Mariana eingehend; die anderen Formen werden nur beiläufig berührt (I, 5, S. 43 ff).

[19]) Ebend. I, 2, S. 20.

[20]) Ebend. S. 25: quod in aliis rerum generibus contingit... idem in reipublicae forma contingere arbitror, ut quae praestantissima sit, eam non omnium populorum mores et instituta recipiant (vergl. Ebend. I, 3, S. 28).

die Alleinherrschaft ihre schwachen Seiten hat, daß sie unter anderem der Gefahr ausgesetzt ist, in Tyrannei auszuarten; er bemerkt aber dagegen, daß auch die anderen Staatsformen nicht frei von Schattenseiten und Gefahren sind, und daß man von zwei Übeln das kleinere wählen muß.[21]) Wenn wir aber die Gründe für die Monarchie mit den Gegengründen vergleichen, so befremdet es uns bis auf einen gewissen Grad, daß Mariana die Schwäche der ersteren den anderen gegenüber nicht einsieht.[22]) Wir müssen jedoch bedenken, daß einer von den Hauptbeweisen

---

[21]) Ebendas. S. 25: quem (unius principatum) ego quidem non negabo magnis periculis esse obnoxium, saepe etiam degenerare in tyrannidem; sed ea incommoda majoribus bonis video compensari. Neque alios principatus suis vitiis carere et periculis multo gravioribus quisquam negabit, et ut sunt res humanae fluxae inconstantesque, prudentis viri partes sunt, non omnia incommoda, sed majora vitare, persequi quae majorie opportunitates afferre videantur.

[22]) Wir geben hier eine gedrängte Übersicht der Gründe, welche in unserer Schrift für und gegen die Alleinherrschaft geltend gemacht werden. Die dafür sprechenden sind: a) das monarchische System entspricht am meisten den Naturgesetzen, wonach sowohl das Weltall als seine Teile monarchisch regiert werden, z. B. die Welt von einem Gott, die Glieder der Tiere vom Herzen, die Bienen von einer Königin, auch in einer musikalischen Harmonie beziehen sich die übrigen Töne auf einen Hauptton etc. — b) zur Erhaltung des Friedens und der Ruhe unter den Bürgern, was den größten Einfluß auf das allgemeine Wohl hat, ist die Monarchie viel zuträglicher als die Polyarchie, weil bekanntermaßen die Vielen mehr Zeit brauchen um ihre eigenen Zwistigkeiten als die der Bürger zu schlichten. — c) Gewalt ohne entsprechende Macht bedeutet Nichts; die Macht aber ist wirksamer in einem konzentriert, als an Viele verteilt. — d) die Zahl der Schlechten in einem Volke ist größer als die der Guten; wenn nun Viele sich an der Gewalt beteiligen, so wird in den Beratungen und Beschlußnahmen die nichtswürdige Mehrheit den Sieg über die verständigere Minderheit davontragen, was in der Monarchie nicht der Fall ist. — e) die monarchische Staatsform ist die beste, weil die ihr entgegengesetzte, die Tyrannei, die allerschlechteste ist. — Die Gegengründe sind: α) Die der öffentichen Wohlfahrt und einer gesegneten Regierung unentbehrlichen Eigenschaften prudentia et probitas sind leichter bei mehreren, als bei einem einzigen zu finden, indem jene sich gegenseitig zu höherer Vollkommenheit ergänzen; ein einziger kann jene Eigenschaften nicht besitzen, um so weniger, als ein Monarch, welcher in seinem Palaste eingeschlossen und mit einer ruchlosen Schar von Höflingen und Schmeichlern umgeben ist, nicht seiner eigenen, sondern fremder Augen und Ohren sich bedient. — β) Die das richtige Urteil erschwerenden und fast unmöglich

für die Alleinherrschaft sich auf die Erhaltung des Friedens und der Ruhe unter den Bürgern und auf die damit zusammenhängende öffentliche Wohlfahrt (felicitas, salus publica), bezieht, d. h. auf einen den beständigen Refrain unseres Werkes bildenden Punkt, wonach Mariana in erster und letzter Instanz alle Fragen entscheidet und vermöge dessen er bei widersprechenden Anschauungen, oder bei widerstreitenden historischen Erscheinungen sich zu helfen und seiner Lehre die gehörige Einheit zu verleihen weiß.[23]) Wir dürfen ferner nicht übersehen, daß die gegen das monarchische System vorgebrachten Beweise nur der absoluten Monarchie gelten, während Mariana nicht jeder beliebigen Alleinherrschaft den Vorzug gibt, sondern nur einer solchen Monarchie, worin entweder der Regent das ganze Volk, die ganze Bürgerschaft insgesamt an allen Eigenschaften allein übertrifft, was auch Aristoteles' Ansicht ist,[24]) oder die königliche Gewalt durch die Gesetze und die

---

machenden Leidenschaften des Menschen können leichter einen einzigen, als Viele zugleich verderben. — γ) Bei den anderen Staatsformen können die Fehler der Einen von den Andern gutgemacht werden, während dies in der Monarchie unmöglich der Fall sein kann, denn es wäre gewagt und töricht, die Fehler eines durch Schmeicheleien verwöhnten, über Leben und Tod absolut verfügenden Monarchen, tadeln oder berichtigen zu wollen. — δ) Die von den Gesetzen beschränkte Gewalt ist unstreitig die beste, während die von solchen Beschränkungen freie, absolute Gewalt, wie z. B. die Tyrannei, die allerschlimmste ist; es ist aber sehr schwer, den Gesetzen einen Fürsten zu unterwerfen, in dessen Hand die höchste Gewalt und die gesamte Macht steht. — ε) Es ist unerträglich diejenige Magistratur, von welcher die Lebensinteressen des ganzen Staates abhängen, einem einzigen zu übertragen während alle anderen Magistraturen unter mehreren verteilt sind (vergl. I, 2, S. 20—3, S. 28).

[23]) Ebendas. S. 25: ac praesertim concordia inter cives retinenda (sine qua quid esset respublica?) aptissimum esse unius principatum nemo dubitabit Qua conservanda alia mala et pericula dissimulari satius arbitror. Quidenim pace praestantius, per quam civitates ornantur, illustrantur, fortunae publicae et privatae stant? Quid bello etc. (vergl. Ebendas. S. 21. I, 4, S. 37. III, 17, S. 352 f.).

[24]) Ebendas. I, 3, S. 27: unius principatum ... caeteris omnibus praesture explicatum est, ejus praesertim, qui cives omnes prudentiae, probitatis et justitiae opibus unus superet, nulli cedat, quem subditi quasi de caelo dilapsum hominem supra conditionem mortalem intueantur, admirenturque. Vergl. I, 2, S. 24: Aristoteles certe, eum regium etc.

Aristokratie beschränkt wird, was Marianas Lieblingsidee bildet.[25]) Ehe wir aber zur Besprechung derselben übergehen, müssen wir seine Ansichten von einer anderen mit der Monarchie zusammenhängenden Frage durchgehen, wir meinen die Frage nach der

§ 7. Thronfolge.

Diese Frage wird von Mariana zugunsten der Erbmonarchie beantwortet. Zwar gibt er zu, daß die Wahlmonarchie die ursprüngliche ist: daß die Gefahr nahe liege, eine langdauernde Monarchie könne nach einigen Sukzessionen in Tyrannei ausarten: daß der blinde Zufall, welcher in der Erbmonarchie über alles entscheidet, gewöhnlich den Staat ins Verderben stürze, indem die höchste Gewalt, die man ursprünglich dem ausgezeichnetsten unter Allen anzuvertrauen pflegte, um der Frauenzimmer nicht zu erwähnen, solchen jungen Leuten in die Hände kommen könne, welche entweder die Nachsicht der Eltern und die Genüsse des Palastes verdorben haben, oder bei denen die väterlichen Tugenden, den Naturgesetzen gemäß, allmählich nach einigen Generationen verschwinden, wie es die Erfahrung zeige; trotz dieser Nachteile trägt er kein Bedenken, der Erbmonarchie den Vorzug zu geben, sowohl wegen sonstiger Vorteile derselben, als auch wegen der vielen Gefahren der Wahlmonarchie.[26]) Auch hier nämlich ist nach Mariana nicht ausgemacht, daß die Wahl immer den Würdigen erheben wird. Fürs erste können die Wähler sehr leicht irren; erst die Höhe der Macht bringe die verkehrte Natur zum Vorschein, welche früher in der Niedrigkeit des Privatlebens verdeckt war. Auch ändern die Eigenschaften sich gewöhnlich mit der Änderung des Standes, Vollends werden die Wähler nicht immer von dem allgemeinen

---

[25]) Ebendas. S. 26f.: Verum ita unius principatum praeferendum judicamus, si optimos quosque cives in consilium adhibeat, atque senatu convocato ex eorum sententia res publicas et privatas administret; sic enim privatis affectibus medebitur et imprudentiae, sic cum regia majestate conjunget optimates ... sic civitate universa aut provincia cursum tenente optatum felicitatis portum occupabit. Rege privatis affectibus serviente, aut ex suo aulicorum que judicio subditos gubernante res publicas aut privatas, nulla pestis gravior excogitari potest (vergl. I, 5, S. 47).

[26]) I, 3, S. 28—33.

Wohl, sondern oft von eigenen Interessen und Neigungen geleitet und bestimmt. Und da die Zahl der Schlechten im Volke größer ist als die der Guten, so sei es vorauszusehen, daß jene über diese bei der Wahl die Oberhand behalten werden, ein Umstand, woraus sich erklären lasse, warum die Wahlmonarchen nicht immer besser gewesen seien als die Erbmonarchen.[27]) Er glaubt dagegen, man könne, falls die Fürstenkinder die guten Eigenschaften ihrer Eltern nicht erben würden, diesem Übelstande durch eine frühzeitige und sorgfältige Erziehung abhelfen. Bleibt aber auch die Erziehung erfolglos, dann braucht man nach ihm die Laster des Regenten nur so lange zu übersehen, als sie sich auf sein Privatleben beschränken und den Staat oder die Religion nicht in Gefahr bringen; im entgegengesetzten Falle ist er abzusetzen und durch einen anderen zu ersetzen.[28]) Die positiven Gründe, welche Mariana besonders zur Erbmonarchie bestimmen, sind die folgenden: 1. Die Abstammung von königlichen Ahnen flöße sowohl den Bürgern als den Fremden eine gewisse Ehrfurcht ein, und diese könne nach außen wie nach innen einen großen Einfluß auf den Frieden und das Wohl des ganzen Staates ausüben.[29]) — 2. In

---

[27]) Ebendas. S. 29f.: ex privatis factos principes superbos atque arrogantes evadere, uti videmus pauperibus contingere, cum repente facti sunt divites, honores adepti sunt, graves intolerandosque existere; in magistratu omniumque rerum licentia mores commutari aut apparere indolem vitiorum, naturae perversitatem, quae privatae fortunae humilitate tegebatur, non secus ac quassati vasis vitium humore infuso perspicitur. Novo principe designando . . . improbos vincere, quorum est in omni multitudine semper numerus major.

[28]) Ebendas. S. 34: vitia principis praesertim in tenera aetate, recta institutione castigari possunt . . . quod si secus contingat . . . dissimulandum censeo quatenus salus publica patiatur, privatimque corruptis moribus princeps contingat; alioquin, si rempublicam in periculum vocat, si patriae religionis contemptor existit, neque medicinam ullam recipit, abdicandum judico aliumque substituendum.

[29]) Ebendas. S. 30f.: constat reverentiam exhiberi majorem eis, qui ex regibus avis atque atavis nati sunt, non a civibus modo, sed ab externis, ipsisque publicis hostibus. Imperii majestas quid aliud quam salutis tutela, reipublicae salus est? . . . Nobilitas instar lucis est, multitudinis, sed et procerum oculos perstringentis fracnantisque temeritatem. Et est natura datum, ut res communes et imperia magis opinione hominum, quam rebus ipsis guber- nentur. Pereunte obsequio imperium etiam intercidit; feruntque aequiori homines animo quem princeps infeliciter genuit, quam qui electus est non male.

der Erbmonarchie bekomme der stetige Staat gewissermaßen auch stetige Oberhäupter, infolgedessen stürmisches Interregnum, Zerwürfnisse und Kämpfe umgangen werden, welche ohne Erblichkeit des Thrones unvermeidlich seien.[30]) 3. Wer endlich die Aussicht hat, seine Herrschaft auf seine Nachkommen zu vererben, der betrachtet die Staatsinteressen als eigene und verwalte die allgemeinen Angelegenheiten mit viel größerer Sorgfalt, als ein solcher, der nicht einmal wisse, ob seine Nachfolger seine Unternehmungen fortsetzen werden.[31]).

§ 8. Erbrecht.

Was das Erbrecht anbelangt, so betrachtet Mariana die Sache vom öffentlichen Standpunkt aus, indem er die Sukzession nicht als ein privatrechtliches Verhältnis von der Willensbestimmung der regierenden Fürsten abhängig macht, sondern meint, man müsse dieselbe im Interesse des Staates, zur Vermeidung der verderblichen Streitigkeiten und Kämpfe darüber, durch solche Verordnungen feststellen, welche als Staatsgesetze und nicht als Fürstenwille, nur vom Staat selbst, resp. von seiner Repräsentation, geändert werden können.[32]) In der Sukzessionsordnung folgt Mariana dem Majorat, resp.

---

[30]) Ebendas. S. 31: Principatu facto haereditario, perpetui quodammodo principes perpetuae reipublicae dantur, quod saluberrimum est; sic enim interregni turbulentae tempestates motusque graves quasi principatu continuato ... vitantur, quas existere necesse est sublata in principatu haereditate (Vgl. ebendas. S. 34).

[31]) Ebendas. S. 32: Demum res communes diligentius quasi propriae curantur ab eo, qui posteris relicturus est quam acceperit potestatem, negliguntur ab aliis, qui exiguo vitae incertoque tempore circumscriptum principatum habent. Praesertim cum quisque vereatur, ne successor ... ejus praeclara coepta consiiaque aut inchoata relinquat aut vertat in contrarium.

[32]) I, 3, S. 35f.: Neque uni tantum familiae principatum tribuendum censeo jure haereditario, sed etiam, cum multi filii principis extiterint, designandum lege, quis in defuncti patris locum et opes reponatur, ne ... studiis populi locus relinquatur unde publica tranquillitas perturbetur, cujus prima cura esse debet. Neque enim in principatu probamus quod Plato faciendum censuit in haereditate privata, ut caeteris exclusis uni filio relinqueretur universa, sed voluntate patris praelato ... Verum ex privatis haereditatibus nullum periculum imminet, ex principatu graves contentiones existere necesse est, nisi lege definita sit successio ... retinendam fore consuetudinem arbitror,

der Primogenitur und dem jus praelationis des männlichen Geschlechts vor dem weiblichen.[33]) Die Zulassung der Frauen zur Regierung, falls kein männlicher Erbe vorhanden ist, findet er mit einigen Vorteilen verbunden Wenn man nämlich einen ausgezeichnetsten unter allen wähle und ihn mit der Thronerbin vermähle, so verbinde man die Erblichkeit mit der Wahl. Auch könne die Ehe der Thronerbin etwa mit einem kleinen Fürsten eines Fürstentums oder einer Provinz das Reich vergrößern, indem dadurch der kleinere dem größeren einverleibt werde,[34]) eine Beweisführung, wobei Mariana allzu leicht vergißt, wie den größeren, so auch den kleineren Staaten gegenüber den öffentlichen Standpunkt aufrecht zu halten. In betreff des Majorats erlaubt er zwar Ausnahmen, wenn z. B. der ältere Sohn unwürdig und unverbesserlich, oder auch der jüngere an Tüchtigkeit dem älteren weit überlegen ist, aber nur unter der Bedingung, daß die Sache nicht aus individuellen Zu- oder Abneigungen, sondern allein im Interesse des Staates ohne Kämpfe und Erschütterungen mit der Zustimmung des Volkes vorgenommen werde.[35]) Abgesehen von diesen Ausnahmen und dem Vorzug der Männer vor den Frauen ist dem Mariana die Majoratsordnung gleich der Primogeniturordnung und die Deszendenzlinie gleich der Primogeniturlinie (Parentel); denn die Frage, wer vorgeht,

---

neque pro regis arbitrio, successionem etiam inter filios mutandam videri, praesertim leges successionis mutare non ejus, sed reipublicae sit, quae imperium dedit eis legibus constrictum, ordinum consessu id faciat opus est. (Vgl. I, 4, S. 37f.).

[33]) Ebendas. S. 35.: Moribus nationum video susceptum, ut majores natu filii caeteris praeferantur, foeminis mares. (Vgl. I, 4, S. 38).

[34]) Ebendas. S. 37.: cum in Vasconibus item id videamus a primis temporibus susceptum, ut sexum in imperio non discernant, non putamus nostrum morem vituperari jure posse; et alioqui multas commoditates habet haereditatem cum electione conjungi, foeminae haeredi ex omnibus viro delecto, qui caeteris praestet. Imperia per conjugia implificari, quod aliis provinciis non contingit. Hispanas res scimus in hanc imperii amplitudinem venisse non magis virtute, quam per varia principum conjugia junctis multis provinciis principatibusque. Zur Sache vgl. das Distichon über Österreich:

„Bella gerant alii, tu felix Austria nube,“
„Nam quae Mars aliis, dat tibi regna Venus.“ —

[35]) Ebendas. S. 35f.

wenn bei Lebzeiten des regierenden Vaters der Kronprinz sterben und Nachkommenschaft hinterlassen würde, ob der Enkel oder der nächstfolgende Sohn des noch regierenden Monarchen, scheint er mehr zugunsten des Enkels zu beantworten.[36] Es versteht sich von selbst, daß, wenn der Kronprinz ohne Nachkommenschaft verstirbt, aber Brüder vorhanden sind, diese dem Vater nach dem Majorat, resp. auch nach dem jus praelationis der Männer vor den Frauen nachfolgen. Komplizierte Fälle treten erst dann ein, wenn keine Deszendenten, sondern nur Seitenverwandte (agnati) vorhanden sind. Wir können die eingehenden, mehr juristischen Erörterungen Marianas darüber übergehen und uns mit der Bemerkung begnügen, daß er bei der Behandlung dieser Frage die Berücksichtigung sowohl der bestehenden Gesetze und Sitten, als der Staatsinteressen zur Pflicht macht und nur diejenigen Kinder der Krone würdig erklärt, welche aus einer gesetzmäßigen Ehe geboren sind.[37]

§ 9. Volkssouveränetät.

Wenn wir nun zu der Frage nach dem Verhältnis des Monarchen zum Staate zurückkommen, so haben wir hier dreierlei zu untersuchen: erstens, ob die Macht des Königs größer ist als die des ganzen Staates (reipublicae an regis major potestas sit, lib. I, c. VIII), zweitens, ob der Regent unabhängig von den Gesetzen ist (princips non est legibus solutus, lib. I, c. IX), und drittens, ob ein Tyrann zu beseitigen ist und wie (an tyrannum

---

[36]) I, 4, S. 38: Ubi superstite patre principe e pluribus filiis major natu decessit prole relicta, nepos avo defuncto, an ejus patruus praeferri debeat, dubitatum saepe est. Illustriaque in utramque partem exempla extant. Tum in Hispania tum in caeteris provinciis patrui nepotibus praetermissis regnum obtinuerunt; nonnumquam e contrario nepotes ad regnum vocati sunt decedentibus avis. Quod aequitati esse atque legibus magis consentaneum plerisque visum est, in aviti regni spem natos atque educatos non esse ea spe eoque jure spoliandos; acerbumque videri patris obitum nova cumulari calamitate filiorum.

[37]) I, 4, S, 40f.: Sint ex justis nuptiis modo justi filii, quorum honor principatusque disceptat, imperiique sanctitas ad conjugii sanctitatem adjungatur, in pari propinquitate eorum qui defuncti sceptra ambiunt, qui aetate, sexu, virtutibus praestantior est, ei regnum deferatur, nisi privatis provinciae legibus aut more secus sancitum sit, quibus standum putamus.

opprimere fas sit, lib. I, c. VI., an liceat tyrannum veneno occidere lib. I, c. VII). Schon die Art und Weise, wie Mariana den Ursprung des Staates und seines Oberhauptes besprach (§§ 3. 4), hat uns zur Entscheidung der ersten Frage vorbereitet: daß nämlich eine legitime fürstliche Gewalt ihren Ursprung von den Bürgern nimmt, daß mit Bewilligung derselben die ersten Könige in jedem Staate auf die oberste Stelle gesetzt wurden, und daß folglich die abgeleitete Gewalt der Fürsten unmöglich größer sein kann, als die ursprüngliche der Gesamtbürgerschaft.[38]) Mit anderen Worten ist Mariana ein Anhänger der Volkssouveränetät.[39]) Obwohl er ein großes Gewicht darauf legt[40]) und mit verschiedenen Beweisen die Gegengründe zu entkräften und seine eigene Ansicht zu begründen sucht, so können wir doch von dieser Beweisführung[41]) absehen und unsere Aufmerksamkeit darauf

---

[38]) I, 8. S. 69ff: Quando regia potestas, si legitima est, a civibus ortum habet, iis concedentibus primi reges in quaque republica in rerum fastigio collocati sunt, eam legibus et sanctionibus circumscribent, ne sese nimia efferat, luxuriet in subditorum perniciem degeneretque in tyrannidem. Quod inter Graecos olim Lacedaemones fecerunt.... Neque fit verisimile sua se cives universos penitus auctoritate spoliare voluisse, transferre in alium sine exceptione, sine consilio rationeque, quod necesse non erat, effecisse, ut princeps, corruptioni obnoxius et pravitati, majorem universis haberet potestatem, foetus parente, rivus origine esset praestantior (vergl. I, 5, S. 44).

[39]) Es ist beachtenswert, daß Mariana sich für den ersten ausgibt, der diesen Weg einschlägt: I, 8, S. 68: Gravis disputatio sequitur multiplex, impedita, eo majoris laboris et molestiae, quod nullis vestigiis tritam ingredimur viam. Hatte er denn Bellarmins Werk: Disputationes de controversiis christianae fidei etc. nicht gelesen? Es erschien doch lange vor Marianas „de Rege et Regis institutione".

[40]) Ebend. S. 69: Nulla re gravius in rem publicam peccatur, quam augenda minuendave principis auctoritate.

[41]) Die Hauptpunkte dieser Argumentation mögen hier kurz erwähnt werden. Die Gegengründe sind: 1. Wäre die höchste Gewalt bei vielen oder bei den gesamten Bürgern, so wäre dies kein Königtum, sondern eine Volksregierung. 2. Man würde von der Entscheidung des Königs an den Staat appellieren können, was sowohl überhaupt als besonders für das Gerichtswesen sehr bedenklich und störend wäre. 3. Dem Könige könne nicht eine geringere Macht dem Staate gegenüber zustehen, als dem Familienvater seinem Hause, den Baronen ihren Untertanen, den Bischöfen ihren Diözesen gegenüber zusteht. 4. Wenn der Staat die höchste Gewalt ohne alle Ausnahme dem Fürsten übertragen könne, so dürfe man annehmen, daß er es

richten, in welchem Sinne und zu welchem Ende er die Volkssouveränetät verteidigt. Wenn wir Rankes Worte richtig verstehen,[42]) so haben wir es hier nicht sowohl mit der Souveränetät (potestas, auctoritas, suprema et maxima potestas oder auctoritas) einer organisierten Gesamtbürgerschaft, wie sie z. B. unmittelbar in Gemeinden versammelt oder mittelbar durch Repräsentanten ihren Willen ausspricht, sondern vielmehr mit einer Volkssouveränetät im Sinne der Rousseauschen Auffassung, mit der Souveränetät einer Summe oder einer Mehrheit von einzeln gedachten Individuen, einer unorganischen Masse zu tun. Allerdings hat sich Mariana nicht genau und eingehend darüber erklärt, wie seine Volkssouveränetät aufzufassen ist; ebenso wollen wir zugeben, daß sein Sprachgebrauch (multitudo, populus, universus populus, cives universi, universitas und insbesondere respublica, universa respublica), nicht entscheidend ist, obschon auch dieser nicht günstig für die Rankesche Ansicht klingt. Wir haben aber andere Gründe, welche dieser Ansicht durchaus widerstreiten. Die Beispiele, die er aus der Geschichte für Volks- oder Fürstensouveränetät anführt, und die Art und Weise, wie diese angeführt werden, zeigen zur Genüge, daß Mariana unter seiner respublica, universa respublica usw. nicht einen großen Haufen von Menschen sich vorstellte. Wenn er für die Volkssouveränetät aus der alten

---

wirklich getan habe, um der Regierung ein höheres Ansehen und dem Volke einen stärkeren Antrieb zum Gehorsam zu geben. Diese Gründe widerlegt Mariana (obgleich nicht in derselben Ordnung) folgendermaßen: 1. es entstehe keine Volksherrschaft, weil ja dem Volke und den Großen keine Gewalt zur Ausführung bleibe. — 2. Die Appellation an den Staat sei ausgeschlossen, weil das Rechtsprechen (wie auch Kriegsführung, Wahl der Obrigkeiten u. ähn.) der souveränen Entscheidung des Königs anheimgestellt sei. — 3. Das Beispiel des Familienvaters, der Bischöfe usw. mache nicht viel aus, weil sie nicht dieselbe Herrschaft und in denselben Verhältnissen ausüben. — 4. Es handele sich nicht darum, ob der Staat die ganze Gewalt dem Fürsten übertragen könne, oder wirklich übertragen habe, sondern ob es für den Staat wie für den Monarchen zuträglich sei, daß ein freies und geistig entwickeltes Volk es tue. Für Barbaren und zum politischen Leben unreife Völker kann das absolute Regiment gut und angemessen sein.

[42]) Historisch-politische Zeitschrift, B. II, S. 612 f.: Mariana bleibt schlechthin bei dem Begriffe des Volkes, der Menge stehen, ohne ihn lange zu zergliedern.

Geschichte das Beispiel der Lazedämonier, aus neuerer Zeit das der Aragonier[43]) vorbringt, so haben wir es hier mit schon bestehenden organisierten Staaten zu tun. Auch die Anhänger der Fürstensouveränetät, die er widerlegt, verstanden unter dem Staate und Volke keinen ungeordneten Haufen. Dies zeigt besonders ein Beispiel, welches sie für ihre Ansicht geltend machten, daß nämlich, wie der Papst den Bischöfen nicht bloß einzeln, sondern auch insgesamt betrachtet in jeder Hinsicht voranstehe,[44]) so auch der König dem gesamten Staate überlegen sei. Zur Widerlegung erwähnt Mariana eine andere Meinung, welche den Papst der gesamten Kirche, resp. ihrer Repräsentation in den Synoden unterordnet.[45]) Weder die Kirche noch ihre Repräsentation in den Synoden ist aber ein bloßer Haufen, eine ungeordnete Masse sondern eine organisierte Gesellschaft.

§ 10. Keine Oberhoheit des Papstes über die Fürsten.

Es wurde von mancher Seite, auch von Bluntschli, behauptet, daß Mariana, gleich wie andere Jesuiten, die Volkssouveränetät in der Absicht verteidige, um die Oberherrlichkeit der Kirche über den Staat zu begründen und auch die Könige dem Papste, der allein von Gott seine Gewalt empfange, nicht wie jene von der Menge des Volkes, zu unterwerfen.[46]) Ob dieses Urteil von den Jesuiten überhaupt gilt, das lassen wir dahingestellt sein; daß aber Mariana der Volkssouve-

---

[43]) De Reg. I, 8, S. 69 f.: quod inter Graecos olim Lacedaemones fecerunt, regi tantummodo dantes belli curam atque sacrorum procurationem. . . . Idem recentiori memoria in Hispania Aragonii praestiterunt, studio tuendae libertatis acres et incitati. . . . Medium itaque magistratum crearunt, tribunitiae potestatis ad instar . . . qui legibus, auctoritate et populi studiis armatus regiam potestatem certis hactenus finibus inclusam tenuit; ac proceribus praesertim erat datum, ut fraudi non esset, si quando inter se consilio communicato per causam tuendarum legum defendendae libertatis inscio rege conventus haberent.

[44]) Ebendas. S. 71 f.: Episcopis non solum singulis in dioecesi, sed universis (Romanos Pontifices) praestare auctoritate, viribus, majestate.

[45]) Ebendas. S. 73 f.: Multi viri prudentes et graves eruditione maxima Pontifices Romanos Ecclesiae universae subjiciunt in conventu generali, de religione et moribus deliberanti.

[46]) Bluntschli, Allgemeine Staatslehre, 5. Aufl. S. 567.

ränetät in dieser Absicht das Wort rede, davon ist keine Spur in seinem Werke zu entdecken, und solange wir dies in seiner eigenen Schrift nicht angedeutet finden, sind wir nicht berechtigt, es als seine Ansicht anzusehen, darum, weil es andere Ordensgenossen gelehrt haben. Abgesehen davon, daß Mariana eben wegen seiner Offenheit und seines unabhängigen Charakters keine beliebte Person bei den Jesuiten war, bildete die Volkssouveränetät keinen obligatorischen Glaubensartikel weder des Jesuitenordens noch der katholischen Kirche. Die im Jahre 1881 nach der Ermordung des russischen Kaisers erlassene Enzyklika Leos XIII. verwirft sogar die Volkssouveränetät als eine der katholischen Kirche fremde Lehre und legt sie den Philosophen des 18. Jahrhunderts zur Last. „Nach dem Vorgange von Männern, heißt es dort, die im vergan- „genen Jahrhundert sich den Namen von Philosophen beilegten, „behaupteten auch in der Neuzeit viele, alle Gewalt komme vom „Volke, und die Lenker der Staaten üben sie nicht im eigenen „Namen aus, sondern im Auftrage des Volkes, und zwar unter der „Bedingung, daß sie ihnen durch den Willen des Volkes, als ihres „Auftraggebers, wieder entzogen werden könne. Anderer Meinung „sind hierüber die Katholiken“ usw. Im übrigen ist es eine bekannte Tatsache, welche auch diejenigen anerkennen, denen, wie z. B. Ranke[47]) und Prantl,[48]) die Marianasche Lehre als mit geistlichen Rücksichten verwebt erscheint, daß Mariana, im Unterschiede von anderen Jesuiten, sehr selten vom Papste spricht. Ranke selbst äußert sich über ihn in einer anderen Schrift[49]) folgendermaßen: „er ist, obwohl ein Jesuit, nicht etwa den Päpsten ergeben; vielmehr gibt er Savonarola'n Recht und klagt über Alexander VI.: „Cesar'n habe er contra fas, contra auspicia, contra omnia aequitatis jura aus dem geistlichen Stand treten lassen.“ Labitte aber geht etwas weit, wenn er sagt, Mariana gedenke nur deshalb des Papstes, um ihn den Synoden zu unterwerfen.[50]) Der Fall,

---

[47]) In der erwähnten Schrift, ebendas.

[48]) In Bluntschlis deutschem Staatswörterbuch, art. Mariana.

[49]) Zur Kritik neuerer Geschichtschreiber, S. 53f. (Edit. 1824).

[50]) In seiner (in der Einleitung genannten) Abhandlung, S. 28: hoc quoque proprium et peculiare est Marianae, quod doctrinam puram et sine

den Labitte vor Augen hat, ist der im vorigen Paragraphen erwähnte, daß nämlich Mariana, zur Widerlegung des von den Anhängern der absoluten Monarchie vorgebrachten Beispiels des Papstes, einer anderen Meinung Erwähnung tut, wonach der Papst den allgemeinen Synoden untergeordnet ist. Allein diese Ansicht erwähnt Mariana als eine fremde und sagt uns nicht, ob er sich derselben anschließt; er führt ja zur Widerlegung desselben Beispiels eine andere Ansicht an, welche die Volkssouveränetät aufrecht erhält, ohne die absolute päpstliche Gewalt im geringsten zu schmälern, weil sie unterscheidet zwischen der päpstlichen Gewalt, welche ihren Ursprung von Gott nehme, und der königlichen Gewalt, welche ihren Ursprung dem Staate verdanke. Allein wie jene, so wird auch diese Ansicht ganz objektiv als eine fremde erwähnt.[51]) Es ist allerdings merkwürdig, wie ängstlich Mariana in diesem Falle vermeidet, seine eigene Ansicht zu äußern. Man würde glauben, er huldige der liberalen Ansicht, zumal da er diese mit einer gewissen Achtung anführt (multi viri prudentes et graves eruditione maxima), zugleich aber halte er seine eigene Meinung zurück, um keinen Anstoß zu geben. Wir würden daher Labitte vollkommen Recht geben, wenn uns nur eine einzige Stelle unserer Schrift nicht daran hinderte, eine Stelle,

---

ullo rerum politicarum et praesentium respectu exposuerit, ita etiam, ut nomen quidem papae scripto suo insit, aut saltem, si papa nominetur, ad id solum producitur in scaenam, ut a conciliis generalibus, sicut reges ab universa gente, dominationem accipere et quasi jugum dicatur.

[51]) De Reg. I, 8, S. 74: quoniam de Romano Pontifice mentio incidit, ne ejus quidem auctoritas, quamvis divinae proxima (quo alii argumento utuntur), moveat ut regibus in universam rempublicam auctoritas maxima sine exceptione detur; multi enim viri prudentes et graves eruditione maxima, Pontifices Romanos Ecclesiae universae subjiciunt, in conventu generali de religione et moribus deliberanti, certe jure aut injuria non disputo, sed subjiciunt tamen, regiae potestatis ad instar. Qui secus faciunt et judicant pontificiam potestatem universis praeferentes, eorum sententia cume regiae potestatis conditione impugnetur reipublicae subjectae, facto discrimine evadunt: regiam potestatem a republica ortam, illi jure subdi: pontificiam deo, quem unum auctorem habet, a Christo, dum esset in terris, Petro et successoribus delegata sacra jurisdictione in totum orbem terrarum, sive mores populorum castigandi sint, sive statuendum, quid de religione rebusque divinis sentiamus.

worin Mariana die Gültigkeit der Beschlüsse der kirchlichen Synoden von der Zustimmung des Papstes abhängig macht.[52])

Wie dem auch sei, auch dieser Umstand, daß Mariana bei der Behandlung der Souveränetätsfrage zufällig und ganz objektiv die päpstliche Gewalt erwähnt, ist ein Beweis dafür, daß man auch von katholischer Seite die Volkssouveränetät aufrechterhalten kann, ohne Bezug auf die päpstliche Gewalt zu nehmen, wie auch die Volkssouveränetät ganz ignorieren, ohne zugleich die Idee der Oberherrschaft des Papsttums aufzugeben. Überdies wissen wir ganz bestimmt, und gehörigen Orts werden wir es näher betrachten, daß Mariana scharf die beiden Gebiete der religiösen und politischen Dinge voneinander trennt, daß er die politische Gewalt ganz unabhängig von der geistlichen bestehen läßt,[53]) und daß er nur im religiösen Gebiet, um der Einheit des Glaubens willen, die allgemeine, auch den Fürsten geltende Oberleitung dem Papste zuerkennt.[54]) Daß er außer dieser, nur im religiösen und moralischen Gebiet gültigen allgemeinen Oberleitung, keine andere, der fürstlichen Herrschaft überlegene Gewalt des Papstes kennt, das zeigt am deutlichsten eine Stelle, wo er die Behauptung widerlegt: wie dem Hausvater über seine Familie, dem kleinen Fürsten (regulus) über seine Untertanen, den Bischöfen über ihre Diözese die oberste Gewalt zustehe, so müsse auch den Königen dem Staate gegenüber die Souveränetät zustehen (I, 8, S. 71). „De patre familias regulis episcopis laborare non attinet,

---

[52]) I, 6, S. 62: Verum id decretum Romano Pontifici Martino quinto probatum non invenio, non Eugenio aut successoribus, quorum consensu conciliorum ecclesiasticorum sanctitas stat.

[53]) I, 10, S. 87: Primus Moses eo more mutato, Aaroni fratri suo ex dei voluntate sacrorum procuratione delegata, ipse sibi regendi populi curam retinuit, neque immerito . . . quod majori de causa, postquam se Christus in carne monstravit, secreta utraque potestate cum Petro et snccessoribus sacrorum curam commendavit, regibus et principibus eam potestatem reliquit, quam a majoribus acceperant (vgl. die Anm. 51).

[54]) Ebendas. S. 86: ea (die Einheit des Glaubens) fuit necessitas unius capitis constituendi, cui sacrorum cura esset, caeremoniarum tutela legumque sacrarum, quibus alii per orbem principes obtemperarent, cujus imperium cuncti respicerent, ministri sacrorum maxime, hac de causa ab imperio aliorum principum liberi, decreto majorum divinis legibus consentaneo.

„deprimo quoniam subditis ut servis principatu despotico praeest, „rex civibus civili atque libero principatu. Duos alios subditis „praeferre universis nihil impedit, cum major potestas in republica, „nempe regis aut Pontificis Romani sit, qua si quid illi peccaverint, „meliori ensura corrigatur. Regem sanare quis posset, si respublica „penitus in ordinem redigatur?“ (ibid. S. 73). Die einfachste Gedankenfolge dieses Satzes ist, daß man die Barone und die Bischöfe deshalb der Gesamtheit ihrer Untertanen nicht zu unterwerfen brauche, weil ihre Handlungen kontroliert werden können, die der reguli von dem rex, die der Bischöfe vom Papste. Was die Beaufsichtigung der Handlungen des Königs betrifft, so ist dazu nach seiner Ansicht nicht der Papst berechtigt, (denn damit würde er selbst seiner Thesis von der Staatssouveränetät den Todesstoß geben), sondern der Staat: regem sanare quis posset, si respublica penitus in ordinem redigatur? Aus derselben Stelle leuchtet zugleich hervor, daß wie bei anderen Fragen, so auch hier kein anderer Gedanke, keine andere Nebenabsicht, sondern nur die allgemeine Wohlfahrt den Ausschlag gibt, welche Mariana auf keinen Preis geneigt ist, von dem beliebigen Schalten und Walten eines einzigen abhängig zu machen.[55])

---

[55]) Diesen Charakter der Marianaschen Staatslehre erkennt auch Hallam an (in seiner „literary History“ vol. II, p. 47. Vgl. R. Blakeys „History' of political literature, vol. II, p. 391 s): The whole work, even in its reprehensible exaggerations, breathes a spirit of liberty and regard to the common good. Nor does Mariana, though a Jesuit, lay any stress on the papal power to depose princes, which, I believe, he has never once intimated through the whole volume. It is absolutely on political grounds that he reasons, unless we except that he considers impiety as one of the vices which constitute a tyrant.

XI.

Beiträge zur Kantkritik.

Von

Ernst Schwarz, Heidelberg.

Einem Geschwollenen in den Bauch stechen,
das nenne ich eine brave Kurzweil.
Nietzsche.

I. Kants historische Stellung.

Für die Mikrologisten der letzten Dezennien ist der königsbergische Professor der instaurator magnus. So viel ist gewiß: Kant war eine Persönlichkeit, ein tendenzgebender Typus, schließlich auch ein, allerdings etwas verschrobenes Genie. Immerhin aber nicht stark genug, seine kulturhistorische Stellung zu verleugnen. Kant verstehen heißt demnach: anatomisch die Richtungen seines wissenschaftlichen Bildungsganges bloßlegen.

Aufgewachsen in einem stillen Kreise der Einfachheit, Sittenstrenge und Frömmigkeit, brachte seine grüblerische Gedankennatur bei Berührung mit den gährenden Fragen des XVIII. Jahrhunderts Probleme zur Gestaltung, die durch ihre eigentümliche Formulierung die beschränkteren Zeitgenossen jedenfalls verblüffen mußten. Abgeschreckt und angewidert von der Seichtheit der gelehrten Kontroversen, sucht er nach einem wesentlichen Prinzipe, einem ποῦ στῶ, von dem aus sich Gewißheit und Wahrheit methodisch erweisen ließe. Hierin greift er auf Descartes zurück, der die Philosophie in maßgebender Weise belebte (Renavie). Es verlangt ihn nach Festigkeit und unverrückbarer, absoluter Genauigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnisse und damit nach

einem fundamentalen Wertungskanon. Im Ausblick danach ward für ihn das stolze Gebäude des leibnizischen Rationalismus von ausschlaggebender, ja vielleicht verhängnisvoller Bedeutung. Von Wolffs echt deutscher Systematisierungswut in künstliche Formen gepreßt, hübsch dialektisch verziert und mit einem schweren, gelehrten Pathos umgeben, konnte dieser sorgsam regelrechte, unerschütterlich scheinende Aufbau seinen Eindruck auf den bildsamen Geist des jungen Kant nicht verfehlen[1]; wenigstens insofern, als es sich um die sichere und in sich vollendete Formgebung, um die äußerliche Kunst der Einteilung und Linienführung handelte. Das ist es, was man gemeinhin das „rationalistische Vorurteil" Kants genannt hat. Verbunden mit der aus dem gleichen Motive entsprungenen Vorliebe für Mathematik werden wir seinen bestimmenden Einfluß auf die kantische Erkenntnistheorie weiter unten feststellen müssen.

In der Art der kantischen Problemstellung geht man bekanntlich bis auf Descartes zurück. Aber die Antizipationen, welche man hier Descartes angedichtet hat[2], scheinen mir doch historisch unbegründet und auf zu persönlicher Interpretation zu beruhen. Das posthum (1701) erschienene Schriftchen Descartes bezeichnet sich ganz anspruchslos als „Regulae ad dire-tionem ingenii" und weicht mit seinen auf praktisch-wissenschaftliche Tätigkeit gerichteten Paränesen von dem Wege der Vernunftkritik gänzlich ab. Wird auch zuweilen die Frage nach einer Kapazität, Grenzbestimmung unserer möglichen Einsicht[3]) aufgeworfen, so streift dies trotzdem nicht einmal das Quantitabilitätsproblem des „Kritizismus". Allerdings darin: voraussetzungslos i. e. kritisch auf den Plan der philosophischen Forschung zu treten, verfolgt Kant mit Descartes, leider nur mit dem guten Willen, den gleichen Grundsatz. „Philosophie ist Scheidekunst", wie Lichtenberg[4]) sagt,

---

[1]) Man denke an sein Verhältnis zu Kuntzen, seine spätere Vorliebe für Meier (Ästhetik) und Baumgarten (Metaphysik)!

[2]) Cf. P. Natorp, Descartes Erkenntnistheorie 1882, p. 38, 41, 116.

[3]) Diesem Punkt kommt übrigens bei weitem nicht die große Bedeutung zu, welche ihm z. B. Volkelt (Kants Erkenntnistheorie, p. 162) beilegt.

[4]) Vermischte Schriften I, 85.

und zu ihren notwendigsten Prämissen gehört es deshalb wie in jeder anderen logischen Bestrebung „kritisch“ vorzugehen.

Etwas anders gestaltet sich Kants Verhältnis zu Locke, der besonders von Drobisch[5]) als Vorläufer Kants betrachtet wird. Von ihm soll der Urheber des „Kritizismus“ das Prinzip seines erkenntnistheoretischen Systems entlehnt haben. Auch hier die soeben gerügte Verwechslung von „kritischem“ Ausgangspunkt und „kritischem“ Resultat. Dabei soll nicht geleugnet werden, daß in Locke schon die ersten Keime des „Kritizismus“ schlummern, wenn auch zu sehr noch in empiristischen Umkleidungen, die die weitere „fruchtbare“ Entfaltung, wenigstens auf englischem Boden, nicht gestatteten. Anlässe dazu waren in dem lockeschen System genug vorhanden: So die mutuelle Vermengung und Kompensation von „sensation“ und „reflection“, worin doch wenigstens dem subjektiven Moment eine gewisse Wirksamkeit eingeräumt wurde. Auch durch die secondary qualities[6]) (Essay II, VIII, 10) erfährt diese subjektive Tätigkeitssphäre eine Erweiterung. Sonst ist Locke gerade das Gegenteil von Kant in der Betonung seiner sensualistich gefärbten Ansichten, wie sie besonders in der Urskizze zum Essay (1671) zum Ausdrucke gelangen, während das spätere Hauptwerk hierin sich einer größeren Mäßigung befleißigt. Immerhin bleibt auch für ihn die Reinheit der mathematischen Disziplinen ein leuchtendes Vorbild idealer Gewißheit und unvergleichlicher Deutlichkeit[7]).

Bei weitem inniger sind die Beziehungen, welche Kant mit Hume und Leibniz[8]) verbanden. Sind es doch gerade die Gedanken dieser beiden Männer, mit deren wechselseitigem Ausgleich sich das kantische Fundamentalprinzip ergibt. Hier das erkenntnistheoretische Problem der Erfahrung, dort das rationalistische

---

[5]) Cf. Zeitschr. f. ex. Philos. II, 1 sequ. Distinktion zwischen Phänomenis u. Noumenis (p. 16). Fechtner, J. Locke, Stuttg. 1898, p. 155. Prolegomena § 3; 13, II.

[6]) Wohl von Boyle (1665) herübergenommen, aber schon bei Leukipp zu finden (cf. Eucken, Terminol. u. Archiv f. Philos. I, 5, S. 444; Zeller), später Descartes.

[7]) Z. B. Essay IV, XII: 7. Descartes, Spinoza.

[8]) Vid. auch etwa Riehl, l. c. I, 210.

Postulat völliger Evidenz und Notwendigkeit[9]), legten dem kantischen Scharfsinn den Gedanken nahe, die beiden Motive einheitlich zu verknüpfen und so den Grundstein zu seiner umfassenden „Vernunftkritik“ zu legen. Es handelte sich für ihn zuerst darum, die verhaßten Gegensätze: Bedingtheit und Zufall zu verschmelzen und in Einklang zu bringen. Hume war es, der ihm, nach seiner eigenen Aussage, „den dogmatischen Schlummer unterbrach“ [10]). Die tief in Kants wissenschaftlichem Starrsinn gefestigte Hochschätzung der leibnizischen Vernunftphilosophie ist in der nun erfolgten Wendung, die Kant dem humeschen Probleme[11]) gab, von ausschlaggebender Bedeutsamkeit. Der Humesche „belief“ reichte für Kant nicht hin, die von der Vernunft geforderte Gewißheit genügend zu begründen, es war ihm vielleicht zu „psychologistisch“. Er forschte nach einem besseren Ersatz, nach einem autoritativen Zwang; und wirklich, es gesellte sich, wie es schon bei der kantischen Ideenkonstellation kaum anders zu erwarten war, zu dem humeschen „Von Unten“ ein leibnizisches „Von Oben“. Wie ersichtlich sind die kantischen Konstruktionen einseitig-hypothetisch, sie werden von dem gleichmäßigen Zusammenwirken eines Tatbestandes und dessen voreingenommener Interpretation zur Entwicklung gebracht. Das zeitgenössische Präjudiz, das auch Kant nie abgeworfen, sondern im Gegenteil: weitgehend bestätigt hat, ist ein hervorragender Faktor, der die kantischen Gedankenmassen mit einem Male ordnet und den Gang der Vernunftkritik erst begreiflich macht.

Die Ähnlichkeit mit Genlincx [12]) ist von geringerer Bedeutung. Dagegen ist es interessant zu sehen, wie in gewissen Epochen der indischen Philosophie eine Art des Kantischen Subjektivismus durchschimmert. So im Sutta-Pitaka, im Samyutta Nikaya[13]). Schließ-

---

[9]) vérités éternelles, cf. auch Nouv. ess. (ed. Erdmann) p. 195a.

[10]) Nach Erdmann, Prolog. LXXXIII im Jahre 1769, wogegen Riehl (a. a. O. I, 224) 1762.

[11]) Als Vorläufer der humeschen Kausalitätstheorie wird Malebranche genannt von M. Novaro, Die Philos. d. Nik. Malebranche, 93, S. 45. War mir leider nicht zugänglich.

[12]) Cf. Van der Haeghen, Geulincx; Gand 1886, p. 117, mit Ritter.

[13]) Cf. Walleser, Die Philosophie des Buddhismus, p. 53 u. 57.

lich hat man Kant oft mit antiken Philosophen, so mit Sokrates[14]), was mehr kulturhistorisch, besser mit Platon[15]), was systematischer ist, verglichen[16]). Treffend ist auch noch die Bemerkung Jean Pauls, der Kant und Aristoteles „philosophische Menächmen“[17]) nennt[18]).

II. Methodologie der Vernunftkritik.

Analytische und synthetische Urteile[19]).

Es sind schon von verschiedenen Seiten Einwände gegen diese im Eingange der Kr. d. r. V. aufgestellte Urteilstheorie erhoben worden. Und, wie das oft kaum genug hervorgehoben wird, man richtet damit seine Angriffe gerade gegen das Fundament der kantischen „Metaphysik“. Die „Kritik der reinen Vernunft“ ist vorerst ja keine „Doktrin“, sondern wesentlich nur ein „Traktat von der Methode“, nur der „Plan“ zur Transzendentalphilosophie. Ihre Aufgabe liegt daher in der Angabe einer geeigneten Vorschrift zur einwandfreien Durchführung der geforderten Untersuchung. Kant will innerhalb des bloßen Verstandesgebrauches verharren, um mit unumstößlicher Gewißheit zum Endziel zu gelangen. Die geforderte Erweiterung unserer ursprünglichen Erkenntnisse veranlaßte die Inveniton der „synthetischen Urteile a priori“. Man könnte in dieser komplizierten Motivation eine Äußerung des „Unbewußten“ (Volkelt) in Kants Denkweise vermuten. Logisch ist die von Kant vorgeschlagene Unterscheidung unhaltbar[20]), selbst in den

---

14) Cf. Vaihinger, Kommentar I, 2f.

15) Cf. Vaihinger, l. c. I, 69¹; so Witte, Laas, Windelband.

16) Cf. auch Riehl, Kritizismus I, 3, der bis zu den Eleaten zurückgeht.

17) Cf. Vorschule der Ästhetik I, XIII. Anm.

18) Natürlich sind derartige Gegenüberstellungen nur formell, nicht charakteristisch zutreffend.

19) Historisch bis Stilpo (?) [Schwabe, Städlin, Buhle].

20) Cf. Beneke, Syst. d. Log. I, 157f.; Trendelenburg, Log. Untersuch. II, 265; Schleiermacher IV, 2 (Dialektik), 264f.; Sigwart I, 133; Wundt, Logik I, 170; Erdmann, Logik I, 212; Fries, Neue Kritik I, 318f. etc. Logik 171. Vgl. auch J. Bergmann, Kantstudien II, 339.

Formen, wie sie Riehl und Stadler[21]) geboten haben. Das logische Substrat muß immanent-kontinuierlich sein. Wird aber von dem Begriffe behauptet, daß er eine (apriorische) Synthesis im Urteilsakte zulasse, so ist die Gleichförmigkeit und Homogeneität des Subjektes durchbrochen, sofern es wenigstens auch analytisch auftreten kann. Diese, wenn auch etwas „psychologische“ Fassung muß trotz allem hier zur Anwendung kommen, wenn wir nicht in einen flachen und plumpen Formalismus versinken sollen, wie er aber doch von Kant mit der Doppelsinnigkeit des Urteils gewünscht wird. Das Problem nämlich der synthetischen Urteile soll kein logisches, sondern ein erkenntnistheoretisches sein, nur eben auf logische Form zugepaßt[22]). Synthetische Urteile sind im Verhältnis zu analytischen gänzlich heteromorph, sie sind rein transzendentaler Natur. Synthetische Urteile bestehen in einer Beziehung der Rezeptivität zur möglichen Erfahrung, d. h. der transzendentalen Apperzeption zum Gegenstande der Anschauung[23]), sie sind bestimmt durch die „allgemeinen Grundsätze der Naturwissenschaft“, und daher nur Spezialfälle derselben. Aber damit stehen wir schon wieder mitten im Problemkreise der „Kritik“, die anfängliche Tendenz der Metaphysik geht in der neuen Begriffsbestimmung auf und es zeigt sich plötzlich die merkwürdige Erscheinung, wie synthetische Urteile a priori sich in solche a posteriori (wobei die „Apprehension in der Anschauung“ des tertium comparationis ist) verwandeln, während als Rest des gliederreichen, mit einem ungewöhnlichen Aufwand scholastischen Spürsinns vorgeführten Gedankenspieles

---

[21]) Riehl, l. c. I, 320; Stadler, Grundzüge d. r. Philos., p. 13. Was Riehl über das „gegenständliche Urteil“ sagt (I, 321), ist wohl das beste, mit Windelband (Geschichte der neuen Philos.[2] II, 52). Die unlogisch-apriorische Urteilsbildung besonders betont: Krit. 153, Prol. 53.

[22]) Es zeigt sich, daß schon bei Kant das Urteil für das ganze System vikariirt. Das logische Problem der Inhärenz weicht einem erkenntnistheoretischen Postulat, so daß der anfänglich harmlose Aussagesatz mit reichlichen kategorialen Erwerbungen ausgestattet ist.

[23]) Cf. Kritik (Kehrbach) p. 155, 221. Auch Riehl, l. c. I, 329. Siehe noch Prolegom. § 30, p. 34.

nur noch die kategorialen Wirkungsformen des empirischen Denkens übrig bleiben[24]).

Überraschend ist weiterhin die Beweisführung für die in der Einleitung skizzierte Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile. Mit dem absolut-logischen Entwurf war ihre Möglichkeit natürlich dementsprechend nur in bloß abstraktem Gebrauche, nachgewiesen. Sollten sie dagegen objektive Berechtigung haben, so muß eine förmliche Deduktion einsetzen. Dabei ist selbstverständlich gestattet, bekannte Wissenschaften zum Beweise heranzuziehen, vorausgesetzt, daß dieselben die betreffenden Urteile exemplarisch enthalten[25]). Kant hilft sich hier wieder sehr einfach, unter unwillkürlicher Verwendung der durchgängig für ihn maßgebenden Präsumptionen: Er stempelt mit einem Rechtspruche die Urteile der von ihm aufgebotenen Disziplinen zu synthetischen, mit anderen Worten, er knetet sich eine Wirklichkeit nach seinem Wunsche zurecht. Um z. B. die mathematischen „Sätze“ (wie sich Kant vorsichtig ausdrückt) synthetisch finden zu können, muß man wohl schon mit Kant voreingenommen sein[26]), abgesehen davon, daß diese mathematischen „Sätze“ keine „Urteile“, sondern „Gleichungen“ sind; wogegen geometrische „Sätze“ wohl Urteile sind, aber synthetische nur unter den eben erörterten Bedingungen.

Psychologismus und Transzendentalismus.

Es ist notwendig, in einer Theorie des Bewußtseins zwei Gesichtspunkte zu trennen[27]): den psychologischen und den

---

[24]) Eine Ahnung des hier dargelegten Zusammenhanges findet sich bei Vaihinger, l. c. I, 352 f. Ebenso in dem Begriff der „methodischen Problemkonversion“ (I, 434), aber von ganz anderer Seite her.

[25]) Man vergleiche die Kontroverse: Windelband, Paulsen, Riehl, Göring — K. Fischer (cf. Vaihinger, l. c. I, 386 f.) und die interessante Stellungnahme von Maimon [cf. Versuch ein. neu. Logik[2] (1798) p. 182, 94. Wörterbuch, 22 f.]. Außerdem: E. Adikes, Kantstudien I, S. 36.

[26]) Dem von Kant (Prol. 43) angeführten („synthetischen“) Beispiel [$7 + 5 = 12$] läßt sich ebensogut ein „analytisches“ gegenüberstellen: $12 - 5 = 7$; aber auch, durch Konversion aus dem ersteren: $12 = 7 + 5$, wenn dazu die praktische Anwendung auch ermangelt.

[27]) Die gleiche Auseinanderlösung wird gefordert von Schuppe und Volkelt (cf. Philos. Monatshefte XVII, 538 f.) Volkelt, Kants Erkenntnisth. p. 213;

autologischen[28]). Die Autologie geht von „unmittelbaren“, intuitiven Erkenntnissen aus, von ihr werden die letzten Bestandteile der menschlich-wesenhaften Daseinsformen auseinandergelöst und isoliert, um so zu den tiefsten, atomischen Problemen den Zutritt frei zu machen. In der Autologie erfährt die ungeheuere Mannigfaltigkeit des Naturgeschehens und Seelenlebens die größtmögliche Vereinfachung, die Vielgestaltigkeit der wechselnden Phänomene wird auf ein erreichbares, aber nicht begriffliches Minimum reduziert. Die Psychologie hingegen ist schon wieder ganz und gar Naturwissenschaft, Psychophysik. Ihr sind die seelischen Ereignisse Vorgänge, die ganz einer bestimmten Art der Gesetz- und Formalmethodik unterworfen sind, Erscheinungen, zu deren Erforschung Beobachtung und Experiment gehören. Psychologie ist durchaus Erfahrungswissenschaft und daher gleich jeder empirischen Doktrin objektiv. Der Psychologie sind die Bewußtseinserlebnisse Objekte und natürliche Tatsachen, wogegen die Autologie einen absolut-exklusiven Subjektivismus geltend macht, obgleich die schon, resp. erst von der Psychologie festgestellten psychischen Prozesse und Realwesen dieselben bleiben[29]).

Husserl, Prolegomena 123f.; Rickert (Gegenst. d. Erkenntnis, Vorr. z. 2. Aufl., p. 37 sequ.), C. Cantoni (Rivist. filos. II, 1900), Ewald, Avenarius p. 62. Dagegen z. B. Heymans, a. a. O. p. 15f., Stumpf, Sitzungsberichte der kgl. b. Ak. d. W. XII, 465, und andere. Vgl. auch Br. Christiansen, „Erkenntnistheorie u. Psychologie des Erkennens“, 1902. Von offenbarem Nutzen wird bisweilen eine genetische Analyse erkenntnistheoretischer Phänomene sein, da Erklären auf (Ursach-) Beziehungen zurückgeht (cf. z. B. G. Wolff, „Zur Psychologie des Erkennens“, 1902, p. 28f.). Eine solche Verwechslung darf natürlich nur heuristischen Zwecken dienen und nie in eine Umwandlung des methodischen Prinzips umschlagen; gewöhnlich wird man ihrer jedoch ganz entraten können und zu den geforderten Intentionen mehr die Beziehungen der ideellen Gebilde berücksichtigen. — Ich betone aber, daß meine Distinktion mit der erkenntnistheoretischen Axiologie durchaus nichts zu tun hat.

[28]) D. i. der gemeinhin „erkenntnistheoretische“. Da aber m. E. die Bezeichnung „erkenntnistheoretisch“ den gemeinten Sinn nicht erkennen läßt, ja zu Zweideutigkeiten hinführt (man sehe z. B. H. Mayer: Erkenntnistheorie u. Logik; Sigwart, Abhandlungen 219f., besond. p. 227f. u. 248), so wäre es zweifellos vorteilhaft, diesem von Geulincx (Metaphysica vera) stammenden Ausdruck Eingang in die wissenschaftl. Terminologie zu verschaffen.

[29]) Eine wertvolle Vermischung dieser sicher fixierten Standpunkte ist besonders durch das beispiellose Aufblühen der Naturwissenschaften

Der kantische Standpunkt ist nun völlig der autologische. Wie wir oben nachgewiesen haben und später noch zu berühren gedenken, ergibt sich als Hauptzweck der Vernunftkritik keineswegs die Auflösung und Durchbildung des methodologischen Vorwurfes. Die „Kritik der reinen Vernunft“ ist ein, wenn auch nicht immer einwandfrei ausgearbeiteter systematisch-autologischer Versuch. Es ist gerade diese Stellung bei Kant sehr prägnant gekennzeichnet, wenn er z. B. autologisch-methodische Rekonstruktionen heuristisch verwertet. Seine gesamte „Theorie der Erfahrung“ (Cohen) basiert auf dem Prinzip der „Urempfindung“, wie Avenarius es ebenfalls in Gebrauch nahm[30]. Aber Kant verstand dessen ganzen Wert nicht aufzuschließen, sondern verkleisterte es mit einer Schar synthetischer Fnnktionen, die das Problem in seiner Reinheit erdrückten. Nachdem er einmal den Erfahrungskomplex zerstückelt, zertrümmert (Mendelssohns „Alles-Zermalmer!“) und in einen zusammenhangslosen, unkenntlichen Haufen verwandelt hatte, nachdem die strotzende Wissenschaft zn einem gestaltloser „Ding an sich“ abgemagert war, so mußte er in Betracht der Tatsache, daß Erfahrung eben doch nicht als eine „Rhapsodie von Wahrnehmungen“, nicht als regellos zusammengetragene Fragmentensammlung vorhanden sei, die ausgestreuten Teilstücke wieder zusammenlesen und zweckmäßig so vereinigen, daß das Ergebnis dem ursprünglichen Bilde gleiche. Das ist der Sinn, der in der „Synthesis a priori“ versteckt liegt, das ungeordnete Konglomerat von Perzeptionen in Kategorien einzufügen und so einer

---

im vergangenen Jahrhundert genährt worden; es hat sich eine pragmatisch-biologische Erkenntnistheorie herausgebildet, die sogar überragende Persönlichkeiten zu ihren Vertretern zählt: So Comte (cf. Höffding, Gesch. d. Ph. II, 394 f.) und Nietzsche (cf. Werke XIV, 28; XV, 265 ff. passim). Dann Avenarius (Krit. d. Erfahrung) mit Schule, bes. Carstenjen und vielleicht E. Mach. Auch W. Jerusalem (Lehrb. d. Psychologie, Der krit. Idealismus u. die reine Logik, 1905, Wien: VI u. 146) u. Münsterberg (Grundz. d. Psych. I, 56 ff.); cf. Simmel (Arch. f. syst. Ph. I, 35 f.).

[30]) Elemente, Charaktere, R.-Werte. Cf. Weltbegriff, p. 12. Auch Ewald, Rich. Avenarius, Berlin 1905, p. 116, 117². So auch Schubert-Soldern. Schon J. N. Tetens erkannte die theoretische Fruchtbarkeit dieses Prinzipes (cf. Schlegtendal, a. a. O. 52), ohne in die hoffnungslose Arabeskenmalerei der kantischen Manier zu verfallen.

einteilenden und urbar machenden zentralen Apperzeptionen zu unterwerfen.

Damit erledigen sich die mit ratlosem Fleiße geführten Streitigkeiten über den psychologischen Unterbau der Vernunftkritik. Auf der einen Seite, deren hauptsächlicher Ausgangspunkt in Fries liegt, stehen außerdem (untereinander etwas schwankend): F. A. C. Carus, Erh. Schmid, Reinhold[31]), Herder, Schopenhauer, Beneke[32]), Volkelt[33]), Grapengießer, F. v. Wangenheim, Strasosky (1891)[34]); Vertreter der gegenteiligen Ansicht sind: Ulrici, K. Fischer, O. Liebmann[35]), A. Riehl[36]). Daß wir uns der letzteren Auffassung anschließen müssen, ergibt sich aus den obigen Ausführungen. Danach ist erklärlicherweise die Art in der Entdeckung der apriorisch-funktionalen Elemente Introspektion, aber die Umgebung, in welcher diese Verfahrungsweise den Konnex herstellt, ist eine ganz veränderte. „Innensicht" ist eben kein psychologischer Begriff mehr, sondern ein autologischer. Die Fakta differieren nicht, es sei denn in der Methode der Ausdeutung: psychologisch die Tatsachen als solche, autologisch die Beziehungen derselben zueinander[37]).

III. Problematik der Vernunftkritik.

1. Verhältnis von Subjekt und Objekt: transzendentaler (kritischer) Idealismus.

Die kantische „Erkenntnistheorie" ist ein Real-Idealiamus[38]). Der Unternehmer des „kritischen Geschäftes" trennt den globus

---

31) Cf. Fries: Neue Kritik, XXXVII.

32) Cf. Erfahrung und Denken, p. 497.

33) Cf. auch Vaihinger, a. a. O. I, 8.

34) Cf. Elsenhans, Das Kant-Friessche Problem, Heidelberg 1902. Nach H. Leser (Zur Methode der krit. Erkenntnistheorie, Dresden 1900, p. 86) ist die Auffindung der kategorialen Formen logisch irrational. Vgl. zum Ganzen Arch. f. system. Phil. XIII 545, Anm.

35) Cf. J. B. Mayer, Kants Psychologie, p. 122.

36) A. a. O. I, p. 8 u. 206. Vermittelnde Bestrebungen in M. F. Scheler (1900) durch Anwendung der „noologischen" Methode.

37) Der Einspruch Ulricis (Grundprinzip d. Philos. I, 300) bietet Analoges mit dem „erkenntnistheoretischen Fundamentalzirkel".

38) Formal; essentiell ist sie eine merkwürdige Verquickung ontologisch-metaphysischer und phänomenologisch-transzendentaler Komponenten.

intellectualis in zwei Hemisphären: eine nomothetische und eine plastische[39]. In ersterer das bestimmende rationale Moment, die Entelechie, in der zweiten das bestimmte, weiblich-empfangende Substrat[40]. Beide Faktoren treten, kombiniert, in einem Naturbilde zusammen, in welchem die menschliche Denktätigkeit, mit einem gewissen Vertrauen (Hume) hineingeboren, eine spezifische Wirksamkeit findet. Das Elementarprinzip besteht in einer zeitlichen Einheitlichkeit, einer universal geltenden Gesetzlichkeit, die es erlaubt, für gegebene Bedingungen sich mitergebende Folgen zu erschließen, sukzessiv denkbare Möglichkeiten zu koordinieren, also vom Bekannten durch logische Operationen allein zur Determinierung des noch Ungeschehenen fortzuschreiten. Diese psychologische Erscheinungsreihe ist rein deskriptiv gewonnen. Es handelt sich bei autologischer Behandlung also nur um die Erklärung und bei dieser wiederum um strenge und sorgfältige Rücksichtnahme auf die vorliegende Wirklichkeit. Hier hat Kant denselben Fehler begangen, dessen Vermeidung er so eindringlich anrät, den er öfter so trefflich rügt. Seine „Erkenntnistheorie" ist zwar ungemein scharfsinnig in der Konsequenz, aber im Prinzip ist sie falsch. Seiner spekulativ-rationalistischen Veranlagung konnte er nicht widerstehen. Die so glänzende Gabe eines in sich gefestigten, symmetrischen Auf baues verleitete ihn dazu, auf sichere Fundierung weniger seine Aufmerksamkeit zu richten, da gegen vor allem den systematischen Eindruck des allgemeinen Umrisses sich angelegen sein zu lassen. Der mächtigste Bildungsfaktor des kantischen Denkens liegt in der Konzeption des Aprioriund damit der Kategorien.

a) Apriori und Kategorien[41].

Kant verlangt für die Modifikationen der reinen Spontaneität Apriorität, d. i. Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, um in der

---

[39]) Also ein dem empirischen korrespondierender rationaler Sensualismus.

[40]) Bedeutsame Ähnlichkeit mit der Tetensschen: Modifikalibität und Spontaneität; Rezeptivität und Aktivität. Cf. auch: Versuche I, 336. Der Antagonismus zwischen Form und Stoff ist nach Maimon minimal-approximativ (Wörterbuch, p. 163f.), nach Höffding (Psychologie[1], p. 145) graduell, also beide Male nicht absolut.

[41]) Der Begriff des Apriori in einem streng wissenschaftlichen, nur den kantischen Präokkupationen entfremdeten Sinne bei J. H. Lambert (vgl. dessen

„Interpretation“ dieses Begriffes dem Vorgange Cohens zu folgen[42]) und der kantischen Absicht Gerechtigkeit angedeihen zu lassen. Wie wir aber schon früher uns zu überzeugen Gelegenheit hatten, stellen die Kategorien lediglich dynamische Interpolatoren der primitiv-regellosen Erfahrung dar[43]), was darauf hinausläuft, die „Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit“, welche die Erfahrung vor der Amputation besaß, nachträglich unter Erheuchelung einer Verstandesschenkung wieder zu vindizieren[44]). Woher hatte wohl Kant den Begriff der Notwendigkeit? Ohne Zweifel aus der Erfahrung, die, wie er immer versichert, gar keine Notwendigkeit enthalten kann. Notwendigkeit[45]) ist korrelativ mit Bedingtheit, d. h. allseitiger Verursachung. Notwendigkeit kommt, selbst rein logisch gedacht (princ. rat. suff.), mit dieser physischen Kausalität im Prinzipe überein, da sie nur transzendental, d. i. mit Bezug auf die mögliche Erfahrung wirksam ist. Auch dem weiteren Zusatz: „Allgemeingültigkeit“ (-Einheit des möglichen Bewußtseins“) liegt eine kantische Intention zugrunde. Er versucht hierdurch selbst, der apriorischen Form Objektivität zukommen zu lassen, uneingedenk seiner eigenen subjektivischen Grundansicht. Es stoßen hier zwei Postulate der „Kritik“: Objektivität und Rationalität ziemlich hart aufeinander, ohne daß sich dadurch Kant in seiner behaglichen Zufriedenheit über

---

Organon 1764: I, p. 415 (§ 641 ff., auch Aletheiologie § 43). Die apriorischen Grundbegriffe entwickeln sich an Hand der Erfahrung (l. c. § 656 f.) [cf. Riehl, a. a. O. I, 306, 323, der von Kant den Nativismus abweist].

[42]) Übrigens schon bei Schaumann 1789; cf. Vaihinger, l. c. I, 191.

[43]) Eine merkwürdige Verquickung autologisch-psychologischer Bestandteile zeigt die Auffassung der Kategorien bei J. Paul (Clavis Fichtiana § 9), Schopenhauer (Werke II, 19 etc.; cf. auch Laas, Analogien Anm. 237), Fries (Neue Kr. I, 39), Laas (Ideal. u. Pos. III, 447, die auf eine zerebrale Präformation derselben schließen.

[44]) Man vgl. zu dem kantischen Erfahrungsproblem z. B. Ulrici, Syst. d. Logik, 1852, p. 169 f., das mit ganz demselben Rechte der perzeptiven Erkenntnis ursprüngliche Ordnung zuschreibt, wie Kant sie eliminiert und in eine völlig andere Wertkategorie rechnet.

[45]) Der Gegensatz von Notwendigkeit ist der teleologische Begriff der Kontingenz, insoferne damit unsere logische Machtlosigkeit einer phänomenalen Gruppe gegenüber fixiert wird. Cf. Arch. f. system. Phil. XIII 554.

das gelungene Zusammentreffen seiner Herzenswünsche stören ließe. Die unvergleichliche Scharfsichtigkeit, mit welcher Kant sonst überall nicht ohne einen unfruchtbar-schwerfälligen Tiefsinn Lücken ausbessert und Fehler wie Erschleichungen bloßstellt, verläßt ihn hier in seiner Freude, das Ziel seiner mühsamen Untersuchungen mit Augen sehen zu dürfen. Objektivität und Rationalität heißen die beiden Triebfedern, deren mehr oder weniger einseitige Vermengung die Hauptprobleme des Kritizismus zutage fördert[46]. So ergibt sich daraus, wenn auch widerwillig, das individuierende Restriktionsproblem. Die Möglichkeit denkender, und zwar anders denkender Geschöpfe wird über den Menschen ausgedehnt, womit Kant eigentlich schon aus seinen autologischen Bestrebungen herausfällt und einer mehr naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise angehört[47]. Derartige Ergebnisse resultieren, wie gerade hier, weniger aus einem Ineinandergreifen, als vielmehr seltsamerweise einer Antinomie der obigen Beweggründe. Wer nicht schon den kantischen Standpunkt einnimmt, dem ist die Möglichkeit verschlossen, mit Kant zu den gleichen Aufgaben und Lösungen zu gelangen. Es müßte also mit Kant in den nämlichen Vorurteilen befangen sein, müßte dieselben dogmatischen Anschauungen teilen[48], die Kant ins Barocke trieben.

Gemäßigte Typen der Einheitsverknüpfung „intellektual-formaler Apperzeptionen", wie sie Kant in der „transzendentalen Apperzeption"[49] bietet, treten historisch öfter auf. So bei Platon

---

[46]) Allerdings ist der Mechanismus nicht ganz so einfach, wie ich ihn hier darstelle. Bei einem derartigen Knäuel von Gedankenverbindungen, Begünstigungen, Persönlich-Subjektivem ist eine erschöpfende Motivation kaum ins Detail ausführbar. Die beiden hier getrennt aufgeführten Tendenzen vereinigen sich in dem stets vorangestellten Postulat der Notwendigkeit.

[47]) Man vergleiche z. B. Werke (Akademie-Ausg.) I, 359: Kritik p. 75; Bemerkung 17f. (Erdm. p. 17).

[48]) So Erdmann, Watson, Cohen, Ulrici, Bahnsen (cf. Vaihinger, a. a. O. I, 425). Auch Riehl, a. a. O. I, 218, 227f. Windelband, l. c. II, 3. Reinhold, Beiträge II, 418f. Fries, Neue Kritik I, 28ff. Adikes, Kr. d. r. V., Einleitung, p. XVI. Volkelt: Immanuel Kants Erkenntnistheorie, p. 203; Über das mathematische Vorurteil Zimmermann, Hamann (teste Vaihinger: I, 290), wogegen Riehl, l. c. I, 331.

[49]) Cf. Schlegtendal: J. N. Tetens Erkenntnistheorie, Diss., 1885: Halle, p. 24. Über Averroës: Siebeck, Gesch. d. Psychol. I, 2: 440.

(Theätet 184, 1. D.; 186 B.), Aristoteles, Alex. v. Aphrodisias (συναίσθησις), Plotin, Strabo etc. bis Tetens[50]). In dieser konstitutiven Verstandesaktion manifestiert sich die notwendige Fortführung des Gedankens, der in jener willkürlichen Analysis der Erfahrung gelegen war, der Angelpunkt der Vernunftkritik, den Schiller kurz mit: „die Natur steht unter dem Verstandesgesetze" wiedergab. Die Prädikabilien (reine Verstandesbegriffe) als bloße Implemente und Analogien sind also vorzüglich dadurch charakterisiert, daß sie nur relativ, und zwar transzendental denkbar sind. Die daraus folgende Unerläßlichkeit einer empirischen Ableitung nennt Kant

b) die transzendentale Deduktion[51]).

Sie bezweckt die Realisierung und Notwendigmachung einer bloßen Möglichkeit, d. i. Demonstration[52]). Darin besteht ihre eigentliche transzendental-logische Wichtigkeit. So gefaßt sind ihr aber auch die Funktionen der Sinnlichkeit, mithin also die transzendentale Ästhetik unterworfen. Kant vernachlässigt nun gänzlich zugunsten seiner Scheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand, dem Vermögen der Anschauung und der Begriffe, diese ungemein bedeutsame Vorschrift für das Raum-Zeitproblem[53]). Die Richtigkeit seiner präkursorisch so genannten Hypothese[54]) darzutun, bedient er sich eines „Beweises", der ja als solcher gewiß mit einer Deduktion übereinkommen würde. Leider ist aber besagter „Beweis" nur scheinbar und rechtfertigt ganz die Bezeichnung als „metaphysische Erörterung". Diese Erörterung trägt nur

---

[50]) Apperzeption geht auf Leibniz (1703) zurück (cf. Dessoir, Gesch. der neuer. deutsch. Psychologie I, 420).

[51]) Sie ist in der 2. Auflage nicht so anschaulich mit den Problemen der Kritik verwachsen, wie in der ersten. (Gegen Hölder, a. a. O. 50.)

[52]) cf. Fries, a. a. O. I, 345, und Reinhold, Beitr. I, 212, die den Unterschied zwischen Beweis und Deduktion in eine subjektive und objektive Gültigkeit verlegen.

[53]) Dies hat m. E. zuerst Beck gefühlt, der die transz. Ästh. der transz. Analytik subsumieren wollte (cf. Rosenkranz, Gesch. d. kant. Philos., Leipz. 1840, p. 404.

[54]) Diesen Ausdruck gebraucht durchaus statthaft Heymans (Gesetze und Elemente des naturwissenschaftlichen Denkens, p. 185).

dazu bei, den Begriff z. B. des Raumes hinreichend so zu kennzeichnen, daß seine Phänomenalität möglich wird. Kant, „argumentiert“ folgendermaßen: Alle Erfahrung müsse auf den Raum bezogen werden, so daß dadurch Erfahrung allererst möglich wird. — Hier zeichnet sich die grüblerische Spitzfindigkeit und Argutiensucherei Kants einmal sehr markant ab. Als ob nicht etwa jede beliebige Erfahrung irgendwann einmal eine endgültige Einschränkung erlitte, eine äußerste Grenze gezogen erhielte, die eben für alles, was sie einschlösse, Bestimmung wäre; als ob es nicht ebensogut möglich sei, dem Raum „objektive Realität“ zuzuschreiben, wie dies von unzähligen Gehirnen immer noch geschieht. — Das zweite „Argument“ ist nur eine einseitige Variation des ersten — Heranziehen der „Denk“notwendigkeit. Punkt 3 ist erst in der 2. Auflage eingefügt, geht aber viel mehr auf die wesentlichen Probleme der „Kritik“. Aber auch hierin behauptet sich Kants paralogistische Verwirrung, den eingeschlagenen Weg beharrlich fortsetzend; bis hierher läßt sich das Erfahrungsproblem der „Kritik“ nachweisen. Es gelten daher die früher schon gegebenen Darlegungen. Die an sich apodiktische Erfahrung wird nach später öfter wiederholtem Verfahren in Zufälligkeiten zerlegt, womit die notwendige Gültigkeit der geometrischen Grundsätze ausgeschlossen und ihre apriorische Herkunft erwiesen wird. — Der vierte Beweisteil richtet sich zunächst gegen Leibniz[55]) und hat mit dem fünften insofern Gemeinschaft, als es intensiv die „Einschränkung“, jener extensiv den „Fortgang in der Anschauung“ hervorhebt. Daß aber diese Unendlichkeit (nur der Ausdruck dafür, daß die Unbegrenztheit des Raumes das Unvermögen symbolisiert, etwas über ihn Hinausreichendes zu denken) selbst Änigma ist, sucht Kant selbst in der Antithetik eingehend darzutun. — Mit geringem Unterschied gilt dasselbe auch für die Zeit.[56])

---

[55]) Cf. Bemerkung 14, 28, 30 (Erdmann, Nachträge zu Kants Kr. d. r. Vern., Kiel 1881, p. 14, 20).

[56]) In der Auslegung des Raum-Zeitproblemes hat Rob. Greville (cf. Freudenthal, Arch. f. Gesch. d. Phil. VI, 203) Kant vorgearbeitet. Doch auch später (Descartes [?], Hobbes, Berkeley, Leibniz) wie früher (Plotin, Porphyr.) fehlt es nicht an Andeutungen.

Es würde ein ohne zähen Einzelsinn unausführbarer, durch vergebliche Weitläufigkeit ermüdender Vorwurf sein, die „Deduktion" der Stammbegriffe sorgsam und genau zu verfolgen. Soviel aber können wir bis jetzt beurteilen, daß die Beweisführung, die Kant in der „Systematischen Vorstellung" vorträgt, in einer Richtung läuft mit der soeben geprüften[57]), daß darin Jene Recht haben dürften, die vor allem eine halbe Deduktion Kant zum Vorwurfe machten[58]) und dadurch sehr verdienstvoll einen der kantischen Fundamentalmängel geahnt haben.

Aus solchen, vielfach verschlungenen Komplikationen geht auch jene beschämende Diallele[59]) hervor, deren Kant sich durch seine ganze Stellung schuldig machte; denn es ist am Ende gleichgültig, von welchem Punkte ausgegangen wird, wenn der Vorsatz darin besteht, ein fehlendes Komplement aufzusuchen. Dies schien Kant offenbar auch palpabel, wenn er einmal die Erfahrung zur Grundlage macht, ein zweites Mal aber unbekümmert zum Zielpunkte nimmt. Zuerst abstrahiert er aus der Erfahrung sämtliche den Verdacht (der sich bei Kant aber schnell und sicher zur Gewißheit auswächst) nach intellektualem Ursprung erweckende formal-konstruktive Gesetzmäßigkeiten. Nach diesem Schlämmungsprozeß, den Kant nirgends auf irgend eine Weise dem Mitdenker zu erkennen gibt, viel weniger rechtfertigt, ist es allerdings „schwierig", aber nicht sonderlich „tief", eher schon oberflächlich, den gesamten, nun kategorialen, weiland effektiv-materialen Stoff auf die zerzauste

---

57) Wie hinfällig sie ist, ergibt sich aus dem Vorhaben Reinholds (Beitr. I, 279f., 295f.) sie umzukehren.

58) So Bardili (Grundr. d. ersten Logik 1800), Eberhart (Rosenkrantz, a. a. O. 292), Maimon (Wörterbuch, 167).

59) So z. B. L. Maimon (Wörterbuch, p. 22), Reinhold (Beiträge I, 334), J. F. Fries (Neue Kritik I, 25), Volkelt (a. a. O. 195), Hölder (Kants Erkenntnisth., Tüb. 1873, p. 21ff.). Vaihinger regt wohl (l. c. p. 440f.) die Frage an, läßt sie aber unkritisch-pietätvoll offen und entfernt sich dadurch nicht von seinen Vorgängern, bei denen das Problem übrigens keineswegs mit gleichmäßiger Deutlichkeit auftritt und sich gewöhnlich über Vermutungen nicht erhebt. Auch Laas (Zeller-Abhandl. 78f.) gibt gute Winke, und Leser (a. a. O. 123) weist auf den „Kardinalzirkel" hin.

und schonungslos verwüstete „Erfahrung" zu übertragen, d. h. sie zu retintegrieren[60]). Kant zählt kurzerhand einige Stammbegriffe her, voran die „Elementarbegriffe der Sinnlichkeit", Raum und Zeit, die einem durchgehends objektiven Bestande entrissen sind. Derartig logisch hochwertige Begriffe behaftet Kant ohne Not mit einem transzendentalen Vorzeichen nur um eine fingirte „Irrationalität" des einzelnen Wahrnehmungszustandes zu heben. Damit erlischt auch der Unterschied zwischen Objektivität und Subjektivität, ohne jedoch von Kant beachtet zu werden. Der „Verstand", der nun doch seinen Eigenwert ablegen sollte, verbleibt, trotz aller rationalistischen Eingezogenheit, in seiner autologischen Distanz, die noch besonders durch das heikle „Ding an sich" gehalten wird (vgl. Kritik p. 136). Dieser, das Prinzip des kantischen Systems ausmachende, leider unwillkürlich begangene Zirkel ist unentschuldbar und konturiert Kant nach seiner schwächsten Seite hin. Das „Konformitätsproblem"[61]), wie es rein zum ersten Male in dem Briefe vom 21. Februar 1772 an Markus Herz hervorbricht[62]), das Verhältnis der Aktiv-Wirkenden (intell. archetyp.) zum Passiv-Bewirkten (sinnliche Materie, das bloße Etwas, das noch jeder Bestimmung entbehrt) ist im Grunde die ganze Lebensenergie des kantischen Gedankenorganismus; wir können hier sogar von einem psychologischen Metabolismus reden, der sich in einer petitio principii verkörpert. Aber damit sind wir noch nicht ganz am Schlusse der kantischen Problemvariationen. In dem Problem der transzendentalen Synthesis ist ein Weiteres mitgegeben, das trotz seiner Einfachheit schon breite Strudel gezogen hat. Ich meine den Rest, das Skelett der Erfahrung,

---

[60]) Dies muß ihm natürlich völlig glücken. Die Kategorien als reine Abstraktionen zu deduzieren, mithin begreifbar, zu machen, ist kein Problem, auch für Kant nicht. Er sucht nur ihre Apriorität aufzuzeigen.

[61]) So bezeichnet es Vaihinger unglücklich genug, a. a. O. I, p. 389.

[62]) Cf. Briefe (Ausg. d. Preuß. Akademie) X, 123 ff., bes. 126. Doch auch schon früher, so in dem Brief an Herz vom 7. Juni 1771 (a. a. O. 117). Das Problem hat den kantischen Geist wohl schon länger still beschäftigt, ohne daß dabei die Grundidee sich Kant gänzlich enthüllte. Solche Etappen sind 1764, 1769 (die bekannte vierte Reflexion in der Baumgartenschen Metaphysik!) 1771/72, 1776. Vgl. Kant-Ausgab. d. Pr. Ak. IV, 574 f.

c) das Ding an sich.

Es bleibt trotz der heutigen Angriffe immer noch von immenser autologischer Bedeutung, die sich vornehmlich darin zeigt, daß es den Begriff der Substanz hervorzubringen geeignet ist[63]). Aber es ist auch für das Kantverständnis sehr wichtig, indem es selbst als bloßes Überbleibsel aus der Vernichtung des Erfahrungszusammenhanges, der allein dem Ansturm der kantischen Zerstörungssucht standhielt, gerade für diesen eigenartigen Vorgang der letzte Zeuge ist. Auch in einem absoluten Idealismus wäre dieses „präsentative Element" der letzte Bestandteil des Bewußtseinsumfanges, auf den zurückgegangen werden kann, das unverändert auch in einen „platten" Realismus hinüber reicht. Das „Ding an sich" ist das beiden autologischen Deutungen gemeinsame, es ist der Indifferenzpunkt, über den sie in spezifischer Ausgestaltung hinauslaufen. Allerdings setzt hier noch ein anderes Moment ein: das „Ding an sich" als Ursache, welcher Begriff schon ganz metaphysisch ist[64]). Aber Kant schlug den Weg des reinen „Erkenntnistheoretikers" ein und wich auch hier von seinen persönlichen Überzeugungen nicht ab: Das „Ding an sich" hat für ihn bloß positivistischen Wert[65]), und wenn er von seiner Unerkennbarkeit sprach, so meinte er dies im Hinblick auf seine Herkunft; diese war ihm völlig irrelevant; denn für den Intellekt, dessen Primat zu sancieren er als seine Aufgabe betrachtete, konnte er nur das Systematische der Erfahrung erorbern, während das „Ding an sich" als bloße Grundlage

---

[63]) Obwohl Kant dies mehrmals bestreitet. So z. B. Kr. d. r. V., 175ff., Bemerkung 75 (Erdmann, a. a. O. p. 31). Sehr interessant ist die spätere, unwillkürliche Anerkennung meiner Annahme, siehe Krit., p. 208. [Dazu „Lose Blätter" (Reicke) I, 101; 189; 203].

[64]) Daher ist es sinnlos, an der kantischen Philosophie den Kopernikusstandpunkt zu rühmen, denn dieser ist ja jeglichem Idealismus eigen. Man hätte Kant eher den Kapler nennen können.

[65]) Persönlich freilich trug er sich mit ganz anderen Meinungen, so daß man gut und gern von einem monadologischen Hintergrunde dieses Teils seiner Lehre reden kann. Cf. Erdmann, B., Proleg., p. LXVI. Ders., Kritizismus, p. 74f., O. Riedel (Die monadologischen Bestimmungen, 1884), und besonders Paulsen. Kant mochte diesen Glaubensartikel wohl von M. Kuntzen übernommen haben.

den unbefragten Lückenbüßer hergab. Daraus erklärt sich auch der scheinbare „logische Schnitzer“[66]), an den man schon sehr zeitig seinen Tadel heftete[67]): daß auf das „Ding an sich“ die Kategorie der Kausalität (und Substantialität)[68]) angewendet und damit über seine Entität eine gewisse Bestimmung getroffen werde. Aber nicht nur folgt dies allein, es ergibt sich auch, wenigstens bei flüchtiger Betrachtung der Sachlage, daß damit eigentlich die Kategorien zu selbständig existierenden, also realen Individuen erhoben werden, da ja Kant nie von der Notwendigkeit des „Dinges an sich“ abging. Sobald wir aber sorgfältiger einzudringen suchen, werden wir eines weitgehenden Unterschiedes zwischen der kategorialen Kausalität und der Kausalität, welche sich auf die Funktion des „Dinges an sich“ beschränkt, gewahr. Die „erkenntnistheoretische“ Kausalität bezweckt als regulativ-dynamische Kategorie eine Wiederherstellung des spezifischen Erfahrungskonnexes; wogegen gerade die Ursächlichkeitsbeziehung, in welcher das „Ding an sich“ steht, von jener gänzlich divergiert und absolut einzigartig der konstruktiv-teleologischen Tendenz zur unvermeidlichen Voraussetzung dient. Auch der erste Einwurf ist sehr leicht zurückzuweisen: Das Ding an sich ist im Verhältnis zu dem allmählich erstandenen Komplexe der möglichen Erfahrung charakterlos und indifferent, es erfüllt erst dann seine Bestimmung, wenn es in den möglichen Erfahrungszusammenhang bildend eintritt und als weiter nicht mehr zerteilbarer Faktor den empirischen Aufbau vermittelt.

Ohne das Ding an sich vermag der kantische Kritizismus nicht hauszuhalten ohne dieses verliert er die wunderliche Eigenart und zersetzt sich zu einem noetischen Idealismus, wie er später in plumpen Paradoxen die in folio-Metaphysik erschöpfte. Ohne das „Ding an sich“ ist die Vernunftkritik undenkbar, und geht

---

[66]) Cf. Erdmann, B. Kants Kritizismus, 1878, p. 45, wo er indes für diese „Abgeschmacktheit des Interpreten“ weiter keine Erklärung gibt und schließlich auf ein Unbewußtes in Kants Gedankengängen (gleich Volkelt, a. a. O. 96) zurückgreift; vid. auch Erdmann, B., Kants Prolegomena (1878) p. LXIII.

[67]) So E. G. Schultze im „Änesidemus“, Jakobi, Werke II, 301 ff.

[68]) Cf. dagegen Bemerkung 26 (Erdmann, a. a. O., p. 18).

sie derselben verlustig, so entartet sie. Man darf also nicht den Stimmen Gehör schenken, die auf eine Resorption des den innersten Kern der „Kritik“ erst erschließenden Begriffes drängen, es als wertlosen Überrest kantischer Barbarei gerne entfernen und ausrotten möchten[19]).

Ganz verfehlt ist endlich auch die zuweilen versuchte Identifizierung von „Ding an sich“ und transzendentaler Apperzeption[20]), was als eine energetische Aushungerung bezeichnet werden kann. Zwischen transzendentaler Apperzeption und transzendentalem Objekt liegt in seltsamer Verschmelzung das als bloßer Hilfsbegriff konzedierte Noumenon[21]). Dieses rein logische Mittelglied repräsentiert im Grunde nur ein negatives Moment, dessen unbedachte Verwendung in den Amphibolien zu verwickelten Konflikten Anlaß bietet und für Kant zur erwünschten Gelegenheit wird, von seinem kritisch unerlaubten und zu mißlichen Situationen führenden Gebrauche angelegentlich abzuraten.

*　　*　　*

Überblick.

Da bei Kant eine solche Fülle psychologischer Komplikationen auftritt, daß eine systematische Wertung der Forderung faßlicher Durchsichtigkeit nicht genügt, so gebe ich hier eine synotische Darstellung des Problemzusammenhanges.

Das bekannte Problem, welches Kant zunächst fesselte, ist durch die Frage vergegenständlicht: „Wie ist Wissenschaft (a priori) möglich?“ Kant betrachtete es immer als eine der Erklärung bedürftige Erscheinung, wiess die Wissenschaft zu jener in der

---

[19]) Vgl. Windelband (Zeitschr. f. wiss. Phil. I, 265), der es eine „sinnlose u. störende Fiktion“ nennt. Ähnlich Rickert, „Gegenstand der Erkenntnis“², p. 72, welcher er es als „dogmatischen Überrest“ verwirft (wie schon Schleiermacher). Simmel (Kant, 58 f.) erkennt seine Wichtigkeit für Kant nicht an, Laas (Ideal. u. Pos. III, 458), verhielt sich skeptisch.

[20]) Wie z. B. (Ansätze) Reinhold, a. a. O. I, 312, 322, Nakashima (contra Busse, Zeitschr. f. Phil. 102, p. 91). Anklänge auch bei Laird.

[21]) Welches also auch „Ding an sich“ sein kann.

Mathematik verkörperten Vollkommenheit und Geradheit der logischen Erkenntnis gelange. Das Aprioritätsproblem ist nur eine transzendentale Variation des Problemes der Wissenschaft bzw. der begrifflichen Kristallisation überhaupt. Seine Frage, und darin zeigt sich eben die bedeutsame historische Abhängigkeit Kants, galt nicht etwa — wenn ich mich bildlich ausdrücken darf — einer Molekulardynamik (welches eine autologisch garantirte [erkenntnisth.] Logik gewesen wäre), sondern einzig der graphischen Konstellation. Das Symmetrische der Wissenschaft zog ihn an; denn es rührte ja bei ihm eine verwandte Saite — seine unwiderstehliche Neigung zu architektonischer Regelmäßigkeit (Schleiermacher, Nietzsche, Adikes). Man merkt es dem geschichtlichen Heiligtume nicht an, wie viele solcher „artigen" Betrachtungen erlaubt waren. Das transzendental-logische Prinzip der Urteilskraft behauptete: Was unter einen Begriff fällt, also das Empirisch - Mannigfaltige, ist zufällig. Damit schon war für Kant die apriorische Monarchie der „reinen Vernunft" beschlossen. War gegebenenfalls in der Betonung des Logischen als Allgemeines noch eine gewisse Berechtigung, so war die totale Sonderung von phänomenaler Realität und logischer Objektivität ein gänzlich rechtloser er Gewaltakt. Die Einschwärzung der Rationalität als deus ex machina in die logische Problematik ist die erste gelegentliche Lüge, deren sich Kant schuldig machte, der mysteriöse Schleier, den er einem harmlosen Rätsel umhängte. Es ist absurd zu sagen, jeder rein objektive Zustand sei atypisch. Im Begriffe wird nur das Reduktorische des logischen Prozesses aktualisiert, aber die Kategorie, auf die sich jene induktive Logizität ausdehnen soll, hat als empirischer Faktor, jedenfalls auch objektive Realität. So ist das ganze System eine merkwürdige Kreuzung des Erfahrungs- und des willkürlich eingeführten Erscheinungsproblems.

Worüber also Kant a priori stolperte, ist der Antagonismus von Notwendig-zufällig und Logisch-empirisch. Indem er beide zusammenleerte, verließ ihn die Weihe des „kritischen" Geistes. Kant war wohl auf dem rechten Wege, aber er war nicht der rechte Mann. Hätte ihn nicht das Irrlicht rationalistischer Dogmatik abgelenkt, so hätte er sehr wahrscheinlich eine Entdeckung

auf dem Gebiete der Logik gemacht, die auch heute noch aussteht. Immerhin leuchtet in den amöboiden Gedankengängen der „Kritik" die Ahnung dieses Prinzipes auf, allerdings in fast unkennbarer Gestalt in einen Knäuel der verschiedensten Motive verstrickt.

So wie Kant das Problem faßte, konnte aber auch nie mehr geleistet werden, als Kant wirklich geleistet hat. Denn in der ganzen Fragestellung lag ja schon eine unkritische Konzession an den erkenntnistheoretischen Absolutismus, eine Voraussetzung also, die die transzendentale Dialektik als erkenntnistheoretisches Ideal hätte ausmerzen müssen. Die Dialektik in ihrer phänomenologisch-kritischen, d. i. antimetaphysischen Tendenz hätte, wäre Kant konsequent vorgegangen, das Problem des noetischen Idealismus auf ein bloß problematisches restringieren müssen. Kant hat also in der Dialektik unbewußt den Ast abgesägt, auf dem er selbst sitzt resp. saß.

XII.

Die Religionsphilosophie Teichmüllers

dargestellt von

D. Adolf Müller.

Wenn man fragt, welches in der Gegenwart die gangbarsten Münzen bei der Wertung wissenschaftlichen Besitzes sind, so kommt gewiß den beiden Begriffen „Erfahrung“ und „Entwickelung“ ein großes Anrecht auf diese Bezeichnung zu. Mit vornehmem Schweigen pflegten bis vor wenigen Jahrzehnten alle Resultate idealistischer Geistesarbeit aufgenommen zu werden, seitdem die empirischen exakten Wissenschaften mit Energie und Selbstbewußtsein ihre Gebiete abgesteckt und ihre Erträge zutage gefördert hatten. Im Zeitalter der „Arbeit“ pflegt Gedanken und Systemen nur dann Beachtung geschenkt zu werden, wenn sie praktische, handgreifliche Erfolge erzielen. Wenn sichtbare Größen erstehen, die gewichtige Massen bewegen oder zerbrechen, staunt und hört der „Übermensch“. Oft wird bei dem Hören und Bewundern des Rasselns und Krachens der Werkzeuge gefesselter Dampfkraft und des Zischens und Leuchtens elektrischer Motoren in ihrer Arbeit vergessen, daß still kombinierende und glücklich findende Geistesmühe die Erzeugerin dieser sichtbaren und hörbaren Machtäußerungen aus nicht Handgreiflichem war; sie sind jedoch in Tätigkeit und erzwingen sich unbedingte Hochschätzung. Kein Mensch wundert sich heute, wenn man von dem gesetzlich bestimmten Wirken des Naturmechanismus, dessen Äußerungen sicht-

bar geworden sind, überzeugt ist, während mancher sein eigenes substantiell organisches, geist-leibliches Sein in Frage stellt, trotzdem er dessen Wesen eigentlich allein erfahren kann. Hier liegt jedoch die Schwierigkeit versteckt, die der exakten Wissenschaft von der Natur noch manche Rätsel zu lösen geben wird. Die Erfahrung von dem Wesen der Dinge will und muß gemacht werden, wenn mit sicheren Schritten vorgegangen werden soll. Versucht man jedoch zu derartigen Erfahrungen zu gelangen, so kommt man in die Sphären des Unsichtbaren, nicht Handgreiflichen, die von der Naturwissenschaft scheinbar gemieden werden, trotzdem sie auf jedem Quadratmillimeter ihrer Erfahrungsgebiete, oft unbewußt in ihren Vertretern, von ihnen abhängig bleibt und mit ihnen rechnen muß.

Ein Versuch nun in den Gebieten unsichtbarer realer Gesetzlichkeit, die auf dem einzigen Erfahrungsschauplatze der Wirklichkeit, im eigenen menschlichen Innenleben, aufgesucht und ausgeforscht werden kann, bestimmte Entwicklungsfaktoren zu finden und ihre Grenzen abzustecken, liegt in der Religionsphilosophie Teichmüllers vor, die der höchsten Beachtung wert ist.

Teichmüller weist mit logisch-chemischer Methode die Quellpunkte und Stromgebiete des religiösen Lebens nach und verfolgt seine Ausbreitung. Die Erträge des Forschers werden gewiß nicht überall freudige Aufnahme finden; es geht jedoch aus ihnen hervor, daß mit exakter Methode auch die Wechselwirkungen des geistigen Lebens aufgespürt und begrenzt werden können. Die Begleitung Teichmüllers in seinen Gedankengängen, zu der wir nun einladen, wird schwerlich jemanden gereuen, weil mancher Gesichtspunkt von ihm ins Licht gestellt wird, von dem aus der religiösen Weltanschauung Klarheit zuströmt. Religiöse Überzeugungen sind Resultate innerster Lebenserfahrung und nicht Meinungen, die nach Belieben geändert werden könnten. Verlangt man die Änderung von religiösen Überzeugungen, so muß das Herz des Menschen bewegt, seine ganze Persönlichkeit gefaßt und gewonnen werden. Die vollkommene Religion kann nur im Herzen eines vollkommenen Menschen wohnen und aus ihm ans Licht treten. Die vollkommene religiöse Persönlichkeit ist der Lichtquell, aus

dem religiöse Naturen schöpfen und weiter geben können.[1]) Im Christentum ist diese Persönlichkeit in Jesus Christus gegeben, in dem die Wurzeln der religiösen Kraft aller Christen liegen. Die Äußerungen des religiösen Lebens nun sind in den verschiedenen Formen wahrnehmbar, die bei dem Juden, Araber und Christen etwa sichtbar zur Erscheinung kommen. Der Gebrauch des Gebetsriemens, die Allahanrufung in der Wüste, die Prozessionen der Katholiken sind religiöse Gesinnungsäußerungen, deren Formen auf spezifisch verschiedene innere Gesinnungszustände hinweisen, die der „Religion“ angehören. Die Erforschung dieser qualitativ verschiedenen Seelenstimmungen setzt voraus, daß der Forscher selbst die Fähigkeit besitzt, religiöse Erfahrungen zu machen und nach bestimmten Gesichtspunkten in sich und anderen zu scheiden und zu ordnen. Ein Kind und ein vollkommener Materialist werden kaum fähig sein, bestimmte religiöse Begriffe zu fassen und ihrer Bedeutung nach zu würdigen; beide werden jedoch äußere Erscheinungsformen der religiösen Gesinnung für Religion halten und danach ihre Meinungen bilden. Sucht man tiefer nach den eigentlichen Unterscheidungsmerkmalen für die Religion, so ergibt sich, daß die Erscheinungen des innern und äußern Lebens alle auf bestimmte Begriffe zurückgeführt werden können, die in der geistigen Welt nur an den ihnen zukommenden Punkten ihre Stelle haben dürfen, ohne ihre Würde zu verlieren. Diese Erfahrung gilt auch für die Definition der Religion; sie ist aber oft nicht beachtet worden.

Wird die Religion als modus deum cognoscendi et colendi von den älteren Theologen definiert, so ist in dieser Definition vergessen, daß die Religion etwas Einheitliches ist und nicht als Gotteserkenntniß oder Gottesverehrung unter ein verschiedenes genus proximum gebracht werden kann. Ferner ist auch in dem Ausdrucke „modus“ schon eine gewisse Gleichgültigkeit gegen die eine bestimmte Art, welche Religion heißt, zu sehen, die doch gerade umgrenzt werden soll. Daß nun aber das Wissen oder die Verehrung Gottes noch nicht Religion ist, leuchtet ein, wenn man

---

[1]) Vergl. Adolf Müller „Das Wirkliche in der Welt“. Gotha 1899. Friedr. Andr. Perthes.

fragt, ob religiöse oder theologische Wissenschaft und das Falten der Hände oder Gebrauchen der Sakramente schon fromme Menschen mache.

Wenn im Sinne Kants Religion als „lebendiger Glaube an das höchste Gut“ definiert wird, so fehlt dem Begriffe der Lebendigkeit die quantitative Bestimmtheit, und das höchste Gut Kants „die sinnliche Glückseligkeit“ hebt die Religion auf, die nur bei der Nichtübereinstimmung der menschlichen Wünsche mit dem Willen Gottes in schönster Gestalt sich zeigt.

Die Definition Schleiermachers für die Religion leidet an der Unbestimmtheit des Begriffs des „Unendlichen“ und der Bestimmung, daß die Religion das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl von dem Unendlichen sei. Das Gefühl wird von Schleiermacher dem Wollen entgegengestellt und zu eng begrenzt; das Unendliche bleibt immer nur eine negative Bestimmtheit, die durch jeden qualitativen und quantitativen Inhalt begrenzt, also aufgehoben wird. Bei Hegel ist der Gattungsbegriff für die Definition der Religion nur die Erkenntnis und ihr Artbegriff die „Vorstellung“. Wie die Kunst ist bei Hegel auch die Religion eine Erkenntnisform. Es fehlt in dieser Definition das reale Element, ihr spezifischer Charakter. Lotze hat keine bestimmte Definition der Religion gegeben; es geht jedoch aus seinen Äußerungen über die „religiöse Wahrheit“ hervor, die er aus dem „Nachdenken“ über die ästhetischen und sittlichen Gefühle ableitet, daß die Erkenntnisfunktion in der Religion bei ihm zu sehr in den Vordergrund gestellt zu sein scheint.

Die umständliche Definition Ritschls für alle Religionen leidet an dem Mangel, daß er eine individuelle Geschichtsbetrachtung von jedem Religiösen verlangt, der aus ihr eine Deutung des Weltlaufs für sein persönliches Leben gewinnen soll, die ihm seine Selbständigkeit den Naturmächten gegenüber verbürgt. Abgesehen davon, daß zu viel Theoretisches jedem frommen Menschen zugemutet wird, ist wohl kaum oft in der Religion eine „Bestätigung der Ansprüche gegen die Hemmungen der Natur und der Gesellschaft“ zu erfahren; es dürfte meistens wohl eine andere Deutung religiöser sein. Wer nun aber nicht die Ereignisse für sich zu

deuten vermag, darf doch wohl nicht irreligiös genannt werden? — Das Wollen und Handeln kommt bei der Definition der Religion bei Ritschl zu kurz, und sein im Grunde endämonistischer Begriff des höchsten Gutes kommt nicht weit über den Kants hinaus.

Die Definition Pfleiderers für „den gemeinsamen Kern der Religion in allen ihren Formen“ als „Lebensbeziehung auf die weltbeherrschende Macht, welche zur Gemeinschaft mit ihr werden will“, dürfte nur mit Recht dem Tadel begegnen, daß sie mehr das Persönliche in der Lebensbeziehung und die Verschiedenheit der seelischen Funktionen, die in dem Verhältnis der Lebensbeziehung zu der weltbeherrschenden Macht in Wirkung kommen, hätte betonen können.

Teichmüller gibt der Religion als Anlage, als Akt und Gesinnung die Bedeutung eines bestimmten geistigen Koordinatensystems und führt zu der Bestimmung dieser Koordinationen durch eine generische Definition aus, daß die Willensfunktion als Trieb, als leidenschaftliches Begehren, als besonnener freier Wille, mit der Gefühlsfunktion identisch sei.

Die religiösen Lebensäußerungen nun sind, nach unserer eigenen Erfahrung, aus der wir sie deuten, immer Resultate von Beziehungen zwischen uns selbst und einem Wesen, das wir Gott nennen. Der Mensch nun, als erster Beziehungspunkt, ist als physische Einheit von Körperfunktionen nicht religiös tätig; es kommt also sein geistiges Leben mit seinen Funktionen für die Religion in Betracht. Die Seelenfunktionen: Gefühl (Wille), Handlung und Erkenntnis könnten nun einzeln für die religiösen Äußerungen als Quellen angesehen werden, wie das auch oft geschehen ist. Am meisten verkannt ist das Wesen der Religion im Verhältnis zu dem Erkenntnisinhalt. Der volle Besitz der religiösen Wahrheit ist noch nicht Religion. Ähnlich steht es mit der Gefühlsfunktion, in der Schleiermacher die Religion isolierte; religiöse Taten konnten auch erst erfolgen, wenn Erkenntnis und Gefühl einen Wertunterschied feststellten und zur Tat mitwirkten. Das Fundament der Religion muß in dem persönlichen Bewußtsein liegen, in dem die seelischen Funktionen auf das Ich bezogen werden, das spricht: „Ich denke, Ich fühle, Ich handle“.

Der Herr der Funktionen des Geistes, das Ich, ist als Bewußtsein, nicht Wissen, der Beziehungspunkt für das Verhältnis zu einem andern Wesen ähnlicher Art, das in der Religion gefordert wird. Wird nun das Ich sich als Ganzes, mit seinen Funktionen des Erkennens, Fühlens und Handelns, seiner Beziehung zu einem andern ähnlichen Wesen bewußt, so kann diese Beziehungsform Gesinnung genannt werden, ohne daß die Gesinnung etwa als bloßer Wille gedacht wird. Der Wille ist, nach Teichmüller, noch nicht die Persönlichkeit, die aber gemeint ist, wenn von der Gesinnung als fundamentum relationis in der Beziehung des Menschen zu Gott gesprochen wird. In der Gesinnung liegt eine gewisse Erkenntnis, ein Wille oder Gefühl und eine entsprechende Handlungsweise, bezogen auf die Persönlichkeit. In dem Ausdruck „Gesinnung" liegt auch, nach Teichmüller, mehr als in dem Worte „Gemeinschaft", weil Gemeinschaft auch ohne Bewußtsein bestehen kann.

Als zweiter Beziehungspunkt für die Religion ist unser Gottesbewußtsein gegeben. Das Gottesbewußtsein muß aber Gott als Wesen vorgestellt, geglaubt und angenommen haben, das ein dem Ich analoger Grundbegriff bezeichnet.

Die religiöse Funktion nun, welche die Gesinnung des Menschen in Beziehung zu seinem Gottesbewußtsein ausdrückt, ist ein persönliches Verhalten, wie es in sittlichen und rechtlichen Beziehungen von Menschen untereinander erscheint. Es müssen also die drei Seelenvermögen des Menschen in symbolischen Akten die persönliche religiöse Gesinnung offenbaren. Sie wird in symbolisch-semiotischen Handlungen, in Gefühläußerungen und theoretischen theologischen Begriffen zur Erscheinung kommen.

Die Anlage und Fähigkeit zur Religion nun ist eine allen Menschen gemeinsame. Ein besonderes Organ für die Religion kann nur in den wesentlich menschlichen Eigenschaften gesucht werden, die jeder Persönlichkeit Gottesbewußtsein ermöglichen. Ein besonderes religiöses Organ würde die Religion zur Spezialität machen und sie entwürdigen. Die Religion ist auch nicht eine geschichtliche Einzeltat Gottes, sondern Erfüllung der in der menschlichen Eigenart gegebenen Anlage, die ihn befähigt, die

Gaben Gottes zu empfangen. Die religiöse Gesinnung nun kann sich nie in einer der drei Seelenfunktionen isoliert symbolisieren, sondern muß immer als unauflösliche Koordination der drei Tätigkeiten des religiösen Gefühls, der religiösen Vorstellung und des religiösen Handelns erscheinen, die aus dem menschlichen Selbstbewußtsein in Beziehung zu Gott entstehen. Diese Einheit der drei Seelenfunktionen ist als Einheit der Koordination zu fassen, so daß im religiösen Leben jede Geistestätigkeit der andern zugeordnet ist und mit ihr zusammengehört, ohne eine chemische Verbindung herzustellen. Alle theologischen Gedanken sind an die zugehörigen Gefühle gebunden und erst dadurch religiöse Gedanken; treten die religiösen Gedanken aus diesem Zusammenhange heraus, so werden sie sinnlos. Die wissenschaftlich gewonnenen Begriffsverbindungen, welche spekulativ zu einer Gottesidee führen, sind so lange rein philosophische Gedanken, bis sie in Koordination mit dem menschlichen Selbstbewußtsein treten und religiöse Gefühle und Bewegungen hervorrufen. Es lassen sich also die theologischen Wahrheiten in gewisser Weise auch philosophisch beweisen, weil zwar durch die begriffsmäßige Behandlung der theologischen Objekte die religiöse Beleuchtung verschwindet, nicht aber die Objekte selbst. Der wirkliche Gott ist kein Geheimnis des Glaubens, sondern auch durch weltliche Wissenschaft nachweisbar. Die religiösen Akte der zusammengehörigen Funktion der drei psychischen Vermögen in ihrer Zuordnung zur Gesinnung des Menschen und seinem Gottesbewußtsein werden nun durch häufige Auslösung zu einer lebendigen Kraft, die eine bleibende Haltung und Festigkeit gewinnt und zum Gesamtbewußtsein wird. Dieses religiöse Gesamtbewußtsein kann nun wohl unterbrochen und zeitweilig von anderen Regungen überflutet werden; es regt sich jedoch nach diesen Unterbrechungen durch Schlaf, Ohnmachten, Wahnsinn usw. und nach den Überflutungen durch andere äußere Eindrücke im religiösen Menschen immer wieder schmerzlich tadelnd und strafend, während der irreligiöse diese Empfindungen nicht hat. Die religiöse Gesinnung kann auch im Gefühlsrausch verschwimmen, wenn sie nicht in allen seelischen Funktionen sich symbolisiert.

Nach diesen Voraussetzungen ist als generische Definition von Teichmüller für die Religion der Satz gegeben: Religion ist diejenige Gesinnung, welche sich dem Gottesbewußtsein zugeordnet in zusammengehöriger Funktion von Erkenntnis, Gefühl und Handlung symbolisiert.[2])

Teichmüller bemerkt, daß seine Definition absichtlich unbestimmt sei, um alle Formen und Arten der Religion subsummieren zu können. Das Irreligiöse wird von ihm, wie das Laster in die Ethik, auch in die Sphäre der Religion gebracht.

Eine wissenschaftliche Einteilung der Religionen kann nun nicht geographischen, ethnographischen und historischen Überlieferungen folgen, sondern muß auf den wesentlichen und allgemeinen Funktionen der menschlichen Seele beruhen. Die allgemeinen Funktionen der menschlichen Seele werden aber in ihrer Gesamtheit erst religiöse durch ihre Beziehung zum Gottesbewußtsein. Es wird also auf die natürliche Metaphysik, nach Teichmüller, zurückzugehen sein, welche in der spekulativen Vernunft der Völker ihre Mutter hat, aus der das Gottesbewußtsein geboren wird. Die wahre Metaphysik kommt zur wahren Religion des Christentums, die falschen Religionsformen gründen sich auf falsche metaphysische Prinzipien. Zunächst ist in der Menschheit nicht das Forschen nach dem Sein und Wesen aller Dinge aufgetreten, sondern alle Lebensfragen richteten sich auf Gegenstände der Furcht und Hoffnung und sittliche Gefühle im Verkehr mit anderen Persönlichkeiten. Der Mensch hatte es also zunächst mit der scheinbaren Welt zu tun und mußte alle Ursachen und Gott als Gegenstände in diese Welt versetzen, sich von ihnen unterscheiden und sich ihnen gegenüberstellen. Die unterste Stufe der Religion kann also, nach Teichmüller, „projektivische Religion" heißen, weil der Mensch den geglaubten Gott als gefürchtetes und verehrtes Objekt von sich abtrennt.

Die spätere Abstraktion ergibt die Identität von Subjekt und Objekt in der religiösen Verehrung und wird zur pantheistischen Religionsform.

---

[2]) Teichmüller: Religionsphilosophie, S. 91.

Die naive und einseitig subjektive Religionsform zerbricht das Christentum mit der Forderung des persönlichen Gesinnungsverhältnisses zwischen dem vollen menschlichen Selbstbewußtsein und der göttlichen Persönlichkeit.

Die projektivische und pantheistische Religionsform lassen sich nun aber wieder in verschiedene Gattungen teilen.

Eine projektivische Religion, die nur dem Gefühl der Wahrheit koordiniert wäre, gibt es nicht, weil sie nur dem Erkenntnisvermögen, nicht der Gesinnung zugeordnet wäre. Auf der ersten Stufe religiöser Anschauung und Verehrung sind Forschungen nach dem Sein und Wesen der Dinge ausgeschlossen. Die Seelenfunktion des Bewegens und Handelns kommt zunächst in Beziehung zur Außenwelt in Tätigkeit. Sie ergibt uns unsere Existenz oder unsern Tod, Gesundheit oder Krankheit, Besitz oder Verlust usw., und alles auch wieder in Beziehung auf jedes Ding und jede Person, die wir besitzen. Unser Gefühl wird durch diese Erfahrungen, nach Teichmüller, vorwiegend negativ erregt, und dem Gottesbewußtsein auf dieser Stufe entspricht die Religion der Furcht. Wird das Gebiet der Erkenntnisfunktion von dem Gottesbewußtsein erfüllt und wird das Gebiet der Religion der Furcht eliminiert, so bleibt das Gefühl als solches in Beziehung auf die Ordnung der Seelenfunktionen übrig, abgesehen von einem bestimmten Inhalt. Der Ordnung und der ihr widersprechenden Unordnung ist der Begriff des Gesetzes und Rechtes, des Guten und Heiligen und der Sünde und Gesetzesübertretung koordiniert. Das Gottesbewußtsein auf dieser Stufe in seiner Zuordnung zur Gesinnung des Menschen ist die Religion der Sünde oder Rechtsreligion. Der Grund und das Wesen der Ordnung und sein zugehöriges Gefühl ist noch verborgen.

Diese Formen der projektivischen Religion kommen nun nicht chemisch rein zur Erscheinung, sondern immer mehr oder weniger vermischt.

Den Übergang von den projektivischen Religionen zu den pantheistischen bildet der Atheismus. Er ist Skeptizismus, Kritizismus, Positivismus und Empirismus; er nimmt die außen stehenden Götter fort und ist deshalb auf höherem Standpunkte

als die projektivischen Religionen. Die Kirchenväter hatten, nach Teichmüller, dem Heidentum gegenüber einen atheistischen Anstrich und wendeten auch Spott und Hohn als allgemeine Mittel des Atheismus dem Heidentum gegenüber an.

Der pantheistische Typus der Religion besteht in Verpflanzung des Objekts der Verehrung in das Subjekt. Der in der projektivischen Religion erzeugte und objektivierte Gott wird wieder von dem Menschengeiste in seinen drei Funktionen absorbiert.

Der Pantheismus läßt sich wieder, je nach dem Vorherrschen der einen oder der anderen Seelenfunktion, scheiden. Herrscht die bewegende Funktion vor, so entsteht der Pantheismus der Tat, herrscht das Gefühl oder die Erkenntnis als Diktator, so entsteht der Pantheismus des Gefühls oder der Erkenntnis. Die erste Form des Pantheismus ist wieder vielgestaltig; die beiden anderen sind einartig. Vom Pantheismus wird mit Recht der projektivische Gott aus den Wolken in die Tat, das Herz und den denkenden Geist des Menschen hineingeholt; es verschwindet aber in ihm mit dem objektivierten Gott der Animisten auch das Subjekt mit allen seinen Funktionen und wird zur konkreten Bewußtseinserscheinung. Die Totalität des Inhalts der Erscheinungen aber wird dem Nichts gleichgestellt. Die natürliche Metaphysik der Menschheit fragt nun mit Recht nach wirklich lebendigen Wesen, „Dingen an sich“, und behauptet die Existenz von Persönlichkeiten, die nicht in Erscheinungen zerfließen. Die einfache Menschheitsphilosophie wird unsicher durch viele spätere Erfahrungen, und die Techniker schaffen und vernichten die verschiedensten Irrtümer. Nicht vom Begriff der Zeit (Xenophanes), nicht vom Anschauungsbild (Aristoteles), nicht vom Wissen (Hegel), ist für die Gewinnung des Typus aller Substanzbegriffe auszugehen, sondern, mit Zustimmung der ganzen Menschheit, von dem ganzen Bewußtsein, in welchem das Ich als selbständiges, zeitloses Wesen anzutreffen ist, in dem die realen Akte in verschiedenen Tätigkeitsformen von ihrem zugehörigen ideellen Inhalte zu unterscheiden sind. Hiermit ist nicht nur die volle Wahrheit und Selbständigkeit anderer Persönlichkeiten und der außer dem Bewußtsein liegenden Welt zu verstehen, mit der wir verkehren

und deren Ordnung semiotisch festgestellt werden kann, sondern aus der Gemeinschaft der Wesen wird der Substanzbegriff erweitert. Wie die reellen und ideellen Seinsformen dem selbständigen, zeitlosen Ich angehören, so gehören alle Wesen mit ihren Akten und ihrem ideellen Inhalte einem einzigen Wesen zu, welches alle Wesen in ihrer Selbständigkeit läßt und sich doch von ihnen, wie das Ich von seinen Akten, unterscheidet. Sein eigenes, nicht summiertes Bewußtsein offenbart sich in dem technischen System der Geschichte als Kraft, Wissen und Liebe aller in Natur.[3])

Das Christentum enthält, nach Teichmüller, diese wirkliche Metaphysik und muß in seiner Theologie, dogmatisch, ethisch, kultisch das System von hellenischen Kategorien befreien und allgemein menschliche Standpunkte wählen, um spekulativ und philologisch-historisch den Positivismus zu überwinden, der eigentlich nur ein Scheinleben führt.

Teichmüller weist die Forderung zurück, seine Einteilung der Religionen unter den Begriff der Entwickelungsgeschichte nach Darwin und Hegel zu bringen. Er meint, daß viele logisch folgende Entwicklungsstufen in der Geschichte gleichzeitig nebeneinander stehen, weil der neugeborne Mensch nicht die Produkte der Geistesentwicklung erbt und die Seelen der kommenden Geschlechter nicht an natürlicher Begabung der verflossenen Welt überlegen sind. Es kommen im neunzehnten Jahrhunderte auf religiösem Gebiete im Christentum Gläubige der Furchtreligion und Fetischanbeter zur Erscheinung, während im Heidentum religiöse Menschen leben, die auf dem Standpunkte des Pantheismus stehen. Schelling, Hegel, Schopenhauer fanden ihre Gesinnungsgenossen unter Griechen und Indern; der Positivist Laas sieht sein Ebenbild im Protagoras.

Der Gedanke der Entwickelung im rechten Sinne bleibt in der Stufenfolge der projektivischen, pantheistischen und christlichen Religionsform gewahrt, wenn auch immer zu beachten ist, daß im Pantheismus mehrere Formen gleichzeitig und gleichwertig nebeneinander stehen, die sich nicht auseinander entwickelt haben.

---

[3]) Teichmüller a. a. O., S. 107.

Mit der Geschichte hat die Entwickelungsidee im Gebiet der Religionen, nach Teichmüller, nichts zu tun, weil in allen Jahrhunderten die Grundformen der religiösen Gesinnung sich wiederholen. Es gibt keine Volksseele, keine Familienseele und keine Kirchenseele, im Sinne der modernen Geisteshistoriker. Es bleibt, trotz der Überflutung der individuellen Kräfte durch die Bedingungen für eine gewisse Gleichförmigkeit des Seelenlebens, die aus der Schule, der Kirche, den Zeitungen und der Geselligkeit ausströmen, doch immer die individuelle Differenz der Anlage und der Verschiedenheit der Arbeit. Die Seelen sind Träger der Erscheinungen, nicht ihre Produkte. Jede Seele hat in dem technischen System der Geschichte, das Clemens Alexandrinus ein Drama nennt, als Actor eine bleibende Rolle. Die Bedeutung der Geschichte ist durch das Christentum erkannt, in welchem Gott selbst geschichtlich wird und die Bedeutung der Persönlichkeiten als Träger der Geschichte bestätigt.

Bei der Behandlung der einzelnen Religionstypen nach seinem System betont Teichmüller mit Recht, daß die systematische Einteilung nicht etwa von historisch überwundenen zu edleren Formen aufsteigt. Die projektivischen Religionsformen, bei denen das Interesse und Recht der Einzelnen im Verhältnisse zu anderen Persönlichkeiten und zum Gottesbewußtsein die Beziehungspunkte für die religiöse Gesinnung bilden, sind keine Antiquitäten, sondern, nach Abzug der veralteten Vorstellungen von Natur und Himmel, bleibt als Rest das Herz jedes neu ins Leben kommenden Menschen übrig. Für die projektivischen Religionsformen ist die Gesinnung der Selbstsucht maßgebend, so daß, nach Teichmüller, die Furcht und nicht die Scheu und Pietät die Quelle der ersten Theologie wird. Der Gott in der Religion der Furcht ist das Abbild der gefährlichen Menschen in der Umgebung des Religiösen, also ein böser Gott, der aber veränderlich erscheint. Der Mensch schiebt sich als religiöser in die Kausalreihe der Motivation der göttlichen Stimmungen ein und fühlt sich verantwortlich. Das theologische Objekt in der Religion der Furcht kann nicht bestimmt bezeichnet werden; es ist aber immer dem persönlichen Geiste des Gläubigen analog gedacht. Hinter dem Fetisch steht

als das eigentlich Wirksame ein seiner Natur nach unbestimmbarer, unsichtbarer, mächtiger Geist.

Der Kultus in der Religion der Furcht gestaltet sich nach der Erfahrung, daß jeder unverständige Mensch, wenn er Schaden leidet, die Schuld anderen Personen und Sachen beimißt. Die Eitelkeit und das Interesse des gefürchteten Herrn wird mit Lobpreisungen angeregt, um den Zorn des Mächtigen von sich abzuwenden. Der Mensch schließt von seinen Erfahrungen auf die Stimmungen der Götter. Er opfert, was ihm selbst wertvoll erscheint, um die Lust an guter Speise, die er selbst kennt, bei seinen Götzen zu stillen. Für den Himmelsgott wird das Opfer verbrannt, für den Wassergott ersäuft. Nach dem Genusse ist der menschlich gedachte Gott in behaglicher Stimmung und geneigt, Bitten zu erhören. Die Theurgie, welche mit den schwachen Seiten der Gottheit in der Verehrung rechnet, ist bei den rohen und entwickelteren Formen der Religion der Furcht die Frucht dieser falschen Gottesvorstellung.

Die auf dieser Stufe der Religion auftretenden Orakel und Inspirationen sind, nach Teichmüller, aus dem Gebiete der Leidenschaftlichkeit herausgewachsen und überragen durch ihre dämonische Kraft die bewußte Sphäre des persönlichen Lebens, so daß der Mensch unfreiwillig bestimmt wird. Sehr interessant ist die Auffassung des Wunders, wie sie von Teichmüller entwickelt wird. Das Wunder hat nur seinen Wert in der Bedeutung und Deutung für die einzelne Persönlichkeit; es ist ein einzelnes Ereignis und bezieht sich auf einen in der Zeit gegebenen einzelnen Gemütszustand des Gläubigen und dreht sich niemals um Bezeugung der abstrakten dogmatischen Wahrheit, daß die Götter mächtig sind und die modernen Naturgesetze durchbrechen können.[4]) Das Interesse des religiösen Menschen besteht zunächst nicht in einer Vergleichung von Dogmatik und Naturwissenschaft. Teichmüller kommt zu dem Schlusse, daß nur diejenigen Wunder anzuerkennen sind, welche Glauben gefunden haben, und daß nur diejenigen Wunder noch jetzt erzählt und

[4]) Teichmüller a. a. O. S. 175.

irgendwie benutzt werden dürfen, welche noch jetzt in dem zugehörigen Kreise Glauben finden oder eine gemütbewegende Wirkung ausüben können. Jeder richtet sich im Leben nach dem, wovon er überzeugt ist, und nur in den seltensten Fällen hat man Zeit und Veranlassung, vor seiner Entscheidung noch Theoretiker zu befragen und Experimente anzustellen. Der Glaube an die Wunder hängt von dem Werte ihrer Deutungen ab; was dem Gemüte genügt, das genügt schlechthin.

Die Schicksalsidee hat, nach Teichmüller, ihren Ort nur in der Religion der Furcht; die Religionen, in denen sie als Prädestination, oder in anderer Weise erscheint, sind unreine Formen, weil die Furchtreligion eingemischt ist. Die Schicksalsidee hat ihre Wurzeln in der Deutung der Flüche und Segnungen und kommt im Glauben an den Zufall zur atheistischen Auflösung.

Der Gläubige steht dem Schicksal als einem metaphysischen Wesen persönlich gegenüber, ohne die Zukunftsenthüllung zu ersehnen.

Im Islam, der großen Religion der Furcht, ist keine Spur von dem sittlichen Geiste des Judentums, von dem er sein Prinzip entlehnt hat, sondern nur die Selbstsucht mit der Berechnung von Lohn und Strafe ist maßgebend.

Die Religion der Sünde oder Rechtsreligion entspringt, nach Teichmüller, aus dem Gefühl des nicht mehr nur selbstsüchtigen Menschen, daß irgendwo und irgendwann eine von ihm mit Wohlgefallen empfundene Ordnung gestört oder durchbrochen wird. Die negative Form der sittlichen Gebote bestätigt diesen Ursprung der ersten sittlichen Regungen. Durch die Störungen der gewohnten Ordnung, die mit Entrüstung wahrgenommen werden, entsteht das Bewußtsein von dem, was sein soll und darf, das Rechtsbewußtsein. Aus dieser Erkenntnis folgt das Rechtsgefühl und die soziale Rechtsordnung im Staate. Wo nun das Rechtsbewußtsein und Rechtsgefühl sich schon findet und von dem Rechtsbewußten verletzt wird, entsteht das Schuldgefühl. Dieses primitive Schuldgefühl richtet sich zunächst nur auf die natürlichen, sozialen und politischen Verhältnisse der Menschen, weil die Wahrnehmung der Rechtsordnung nur die natürliche Zweckmäßig-

keit zum Inhalt hatte. Der Inhalt des Rechtsbewußtseins ist nach den Entwicklungsstufen der Menschheit veränderlich. Die Theologie der Rechtsreligion bezieht sich auf den strengen, mächtigen Herrn und Gesetzgeber. Die moralische oder Rechtsreligion der Juden wird von Teichmüller aus der eigenartigen Geschichte des Volkes zu erklären versucht und als wahre Offenbarung Gottes[5]) bezeichnet. Die reine Rechtsreligion ist geschichtlich nicht zu finden; sie besteht immer in Vermischung mit der Religion der Furcht. Die Motive für den Kultus in der Religion der Sünde sind in dem Gefühl der Uneinigkeit mit dem allgegenwärtigen Beurteiler alles Bewußten und in der wiederhergestellten Gemeinschaftsgewißheit zu suchen. Bußpsalmen und Loblieder, Opfer und Leistungen folgen den Drohungen und Verheißungen des Gesetzes. Die unreine Rechtsreligion stellt sich nach Teichmüller in den verschiedensten Äußerungen des christlichen Glaubens und Lebens dar, in denen die Furcht vor dem zornigen Gott die persönliche Herzensgemeinschaft der Gläubigen mit der heiligen und liebevollen Persönlichkeit Gottes stört.

Die Übergangsform des Atheismus, der Gottlosigkeit, kommt bei Teichmüller zur Sprache, weil der Atheismus seine Kritik auf den Gottesglauben richtet und damit einen religiösen Standpunkt einnimmt. Die Kritik des Atheismus kann sich von seiner Verstandesstufe aus nur auf die Religion der Furcht richten. Nur die unreinen Elemente in den edleren Religionsformen können von der atheistischen Kritik getroffen werden. Der Positivismus in allen historisch nicht bedingten Formen ist, nach Teichmüller, nichts weiter als Atheismus. Die Weltansichten sind überhaupt nicht an die Zeitfolge gebunden, wie Teichmüller nochmals bestimmt versichert, sondern sie sind ziemlich in allen Zeiten dieselben gewesen. Ob Thales oder Büchner den Hylozoismus vorträgt, unterscheidet sich nur nach den tieferen Einsichten des alten Philosophen.

Die Ethik des Atheismus hat ihr Motiv in der Affektlosigkeit; die Religion der Furcht ist also überwunden. Das Gewissen besteht im Atheismus als Form des Gedächtnisses für das, was an-

---

[5]) A. a. O. S. 290.

ständig, ehrlich usw. für eine bestimmte Gesellschaft gilt. Die Auflösung strenger Sitten durch den internationalen Verkehr vernichtet also auch das Motiv der Rechtsreligion für den Atheismus. Das wahre Gewissen wird freilich auch bei dem Atheisten nicht vernichtet werden. „Wer zum Verderben anderer lügt oder Habe und Leben anderer raubt, der muß eine irdene Seele haben, wenn ihm nicht die Bilder des Jammers, die er angerichtet, in der Erinnerung aufsteigen“.[6]) Das Charakteristische des Pantheismus wird von Teichmüller darin gesehen, daß er das Ich zu Gott macht und keine Gläubigen in seinem Systeme kennen darf.

Das Motiv des Pantheismus ist die unbefriedigte Stimmung der Gottverlassenheit, aus der das Suchen nach der Gottheit im eigenen Geiste folgt. Die drei Funktionen des Geistes bieten sich zur Stillung des Hungers nach dem Göttlichen an. Die Tätigkeit der Seele wird überhaupt nur durch das Gefühl erregt; es wird also die Tat des Geistes bestimmen. Im Gefühl nun tritt die Gemeinschaft von Leib und Seele zunächst als Sinnlichkeit, Wohlsein und Unbehagen in die Erfahrung. Dieser Erfahrung entspricht die in festen Handlungsweisen durch die Not bestimmte Technik des Menschen. Die religiöse Gesinnung und Weltauffassung auf dieser Stufe der Tat ist der Fortschrittsenthusiasmus. Er ist der Furchtreligion als pantheistische Form parallel.

Der Region der sittlichen Ideen und des Gewissens löst das zugehörige Gefühl besondere Tätigkeiten aus, die in den Religionsformen der Werkheiligkeit, des Staats- und Kirchen-Enthusiasmus, erscheinen. Die projektivische Rechtsreligion entspricht diesem Pantheismus.

Eine Religionsform des Pantheismus erscheint als eigenartige Bildung aus den ästhetischen Ideen im Zusammenhange mit dem ästhetischen Gefühle; sie wird von Teichmüller Kunstenthusiasmus genannt und hat kein Analogon in den projektivischen Religionen. Im Fortschrittsenthusiasmus wirkt die Furcht, Hoffnung und Freude an der Arbeit religiöse Stimmungen. Es kommt die allgemeine Aktivität selbst in ihrer reinen Form zum Ausdruck. Die Per-

---

[6]) A. a. O. S. 367.

sönlichkeit empfindet sich nicht vorwiegend selbst, sondern es geht eine Weltempfindung in ihr auf, es weht eine frische Brise des allgemeinen Werdens, der allumfassenden Entwicklung der Dinge belebend ins Herz und erhebt es zu höherem Schwunge.[7]) Die Dogmatik des Fortschrittsenthusiasten ist die Nationalökonomie; die ganze Welt ist ihm eine große Wirtschaft; sein Kultus ist Arbeit, und zwar nur wirtschaftliche. Der Inhalt dieser Religion ist Ausbreitung des sinnlichen Glückes in den Fortschritten der Arbeit. Anhänger der verschiedenen Religionen und Konfessionen sind solche Pantheisten der Tat. Der Utilarismus wird überall gepriesen, das Evangelium der Arbeit gelobt, und unzählige Menschenopfer werden dem pantheistischen Götzen gebracht.[8])

Der Pantheismus der Werkheiligkeit stellt sich in solchen Persönlichkeiten dar, die nichts glauben und nichts hoffen, die auch niemals über die Normen ihres Tuns räsonnieren, dennoch aber finden, daß es in der Welt am besten ist, seine Pflicht zu tun. Ihr rechtes, gesetzliches Leben nach ihrem Pflichtbewußtsein macht ihnen den Wert der Welt aus. In der Weltanschauung des Buddhismus sieht Teichmüller das System dieses Pantheismus. Die pantheistischen Werkheiligen sind den Gläubigen der reinen Rechtsreligion sehr ähnlich. Der pantheistische Staats-Enthusiasmus ist ein Fortschritt im Vergleiche zu der pantheistischen Werkheiligkeit. Die Mühe und Selbstüberwindung der Werkheiligen ist eine inhaltlose Frömmigkeit, weil sie nur auf dem Übergewichte der handelnden Funktionen der Seele beruht, deren Genuß in dem Bewußtsein besteht, wie schwer die Pflichterfüllung für den natürlichen Menschen ist. Es fehlt den Werkheiligen jeder Inhalt des geistigen Lebens und jede Erkenntnis Gottes und der Welt. Dieser Inhalt nun ist im Streben nach einer Staatsidee gefunden, in der verwirklicht wird, was sein sollte und nicht mehr bloß dem einzelnen genügt. Das Gesetz, was über die sinnlich-leidenschaftliche Natur als geistige Macht Ordnung bringt, ist das Ziel der Staats-Enthusiasten. Jeder Zusatz von Ehrgeiz und Herrschsucht ist auf dem reinen Gebiete dieser enthusiastischen Ge-

[7]) A. a. O. S. 391.
[8]) A. a. O. S. 395.

sinnung ausgeschlossen. Plato und Lykurg sind Typen von Staatsenthusiasten. Die Dogmatik dieses religiösen Standpunkts besteht in der Ausbildung des Staatsideals. Die Staatsordnung ist für sie der göttliche Geist in der menschlichen Gesellschaft. Der Staatsenthusiast opfert im Dienste des objektiven Geistes im Rechtsleben der Gemeinschaft alle individuellen Interessen. Der Sozialismus hat mit diesem Standpunkte nichts zu tun, weil er auf Egoismus beruht; er gehört zum Fortschrittspantheismus.

Der Kultus des Staatsenthusiasten ist die ernste Tat des Aufgehens in den Staat mit allen Lebensinteressen. Die unreine Form des Staats-Enthusiasmus ist die Ruhmsucht. Der Verlust des Ruhmes vernichtet auch die moralische Existenz eines solchen Enthusiasten, während der wahre pantheistische Staats-Enthusiast auch Unehre erträgt und im Dienste der Rechtsordnung dem Ganzen sich opfert. Schon in den projektivischen Religionsformen sind Abkömmlinge aus den christlichen Religionskreisen, wie Fürsten in Bauernhäusern, aufgefunden worden, weil die Idee der Religion als Gesinnung, die wir Gott gegenüber haben, in den drei Lebensfunktionen sich ausdrückt, die unserm Geiste angehören. Diese Lebensfunktionen können nun leicht ihren Zweck vergessen, der darin besteht, daß sie die Gesinnung des Menschen in Beziehung zu Gott symbolisieren. Sie können sich selbst zum Zwecke machen. Entsprechend den Seelenfunktionen gibt es im Christentum aus diesem Grunde die drei Verirrungen des Kirchenenthusiasmus, des Mystizismus und der Gnosis. Der Kirchenenthusiasmus verdient besondere Aufmerksamkeit. Der Staatsenthusiasmus hat in der Politik seine Religion; das Christentum umfaßt das ganze Leben des Menschen und bildet als Lebensäußerung auch eine gesellschaftliche Ordnung aus, die den Anspruch macht, als göttliche über der zeitlichen zu stehen. Diese göttliche Ordnung im zeitlichen Leben, als sogenannte Kirche oder als sichtbares Reich Gottes, wird nun leicht als Selbstzweck des religiösen Lebens angesehen und die Gesinnung von ihrem Beziehungspunkte, der Persönlichkeit Gottes, losgelöst. Der in der religiösen Gesinnung lebendige Geist Gottes wird zum Gemeingeist der Kirchenglieder und damit pantheistisch absorbiert. Die Hypertrophie der handelnden

Funktion ist die Ursache des Kirchenenthusiasmus. Die Dogmatik des Kirchenenthusiasmus wird zum Mittel für das kirchliche Leben, und die Norm für ihre Beurteilung liegt in sozialen Gesichtspunkten; die Ethik steht in demselben Dienst; der Kultus folgt aus der Identifizierung von Kirche und Reich Gottes. A. v. Oettingen wird als Repräsentant des Kirchenenthusiasmus von Teichmüller genannt, indem er dessen Ausspruch, neben manchen anderen, zitiert: „Die kirchliche Gemeinschaft ist die gegenwärtige Gestaltung des Reiches Gottes." Der kirchliche Enthusiasmus ist eine Spielart des Staatsenthusiasmus. Der Standpunkt des Staats- und Kirchenenthusiasmus ist zu niedrig für den Christen, weil der Christ die ganze Ewigkeit in seinen Gesichtskreis faßt und für den Pantheisten die Weltgeschichte das Weltgericht ist, und Gott nur in der sichtbaren Kirche regiert.[9]) Der Kunstenthusiasmus ist der Pantheismus, in dem nur die Handlung selbst zum Lebenszweck gemacht wird und zur Befriedigung gereicht. Wer spielt oder künstlerisch tätig ist, dient keinem äußern Zweck, sondern seine ganze Weltauffassung ruht auf dem Werte seines Tuns für ihn. Der Künstler macht sich zum Herrn der Welt und genießt in holdem Wahnsinn und göttlicher Begeisterung den aus der Welt ausgepreßten Nektar der Poesie.[10]) Teichmüller meint, daß der Pantheismus der Kunst erst nach der Furcht- und Rechtsreligion hat aufkommen können; die Entwicklung des Pantheismus hat auch nicht gleich den Kunstenthusiasmus erzeugt. Schiller, Goethe und die Romantiker sind wohl die ersten Vertreter dieses Pantheismus.

Die Dogmatik des Pantheismus der Kunst macht die Götter zu Gemütszuständen im menschlichen Geiste. Die heidnische Götterwelt, der katholische Sakramentsbegriff, die Eumeniden erschienen alle als künstlerische Formen des pantheistischen Geistes. Die Ethik des Kunstenthusiasten besteht in der ästhetischen Erziehung, in der Ausübung der Kunst und dem Genuß der Kunstwerke.

Der Kultus des pantheistischen Kunstenthusiasmus besteht in dem Gebrauch sämtlicher Formen der Gottesverehrung als Stoff

---

[9]) A. a. O. S. 427.
[10]) A. a. O. S. 435.

für phantastische Umbildungen für den Künstler und seine Geistesrichtung. Goethe und Schiller fanden den natürlichsten Ausdruck ihres religiösen Bewußtseins in dem Kultus der griechischen Götter, im Islam und der indischen Mythologie. Die Ausübung der Kunst erfolgt im Theater, das an die Stelle der Kirche tritt.

An Stelle des Menschen tritt das Träumen und Dichten; die Persönlichkeit, das substantielle Sein, verschwindet in der einen Funktion der Phantasie. Der Mensch löst sich von den Zügeln des Verstandes los und kommt als Pantheist der Kunst leicht zum Wahnsinn. Die moralischen Begriffe werden verflüchtigt, weil die menschlichen und göttlichen Gesetze der Ethik nicht gelten; der pantheistische Kunstenthusiasmus kann zur Unwahrheit und Schlechtigkeit durch seine Einseitigkeit werden.

Das Wesen der psychischen Funktion des Gefühls, die schon bei dem logischen Denken und Urteilen bewußt und unbewußt mitwirken muß, besteht im Beifall und Mißfallen, die empfunden werden. Dem Beifall und Mißfallen liegt aber die zugeordnete Idee der Ordnung als Beziehungspunkt zugrunde. Die Möglichkeit der Unordnung liegt in der Selbständigkeit des Ichs. Die Ordnung, bzw. Unordnung nun wird mit Beifall und Mißfallen des subjektiven Gefühls begleitet, wenn die Welt vom Standpunkte des eigenen Ichs selbstsüchtig, perspektivisch angeschaut wird; die objektiven Gefühle empfinden das Ich als in die Allgemeinheit, in das Ganze einzuordnende Wesenheit. Diese Gefühle können ideale genannt werden, weil sie den Formen des ideellen Seins folgen. Die objektiven Gefühle nun folgen der Idee der Schönheit, der Idee des Guten und Wahren und werden pantheistisch religiös, wenn sie in der ideellen objektiven Gedankenwelt und der zugehörigen Handlungsweise aufgehen, die im Pantheismus die Gottheit sind. Die Dogmatik dieser pantheistischen Religionsformen ist allgemeine Unbestimmtheit. Alle Mystiker von Dionysius Areopagita bis auf die Gegenwart sind Beispiele für den Pantheismus des Gefühls. Der Kultus des Gläubigen dieser Religionsform ist Quietismus, Beschaulichkeit im Gefühl des sichern Besitzes, während andere Befriedigung in Handlungen und Ereignissen suchen. Die Ethik ist in der Religionsform des Gefühls-

pantheismus auf die Erzeugung eines möglichst konstanten und intensiven Gefühls gerichtet. Verstand und Bewegungsfunktion sind nur Heizmaterial für das Gefühl. Das Wollen muß in dem Geschehen aufgehoben werden. Der Weg zur Seligkeit ist nach Scheffler:[11]) „der geheime Tod“; „Tod ist ein selig Ding: Je kräftiger er ist: je herrlicher daraus das Leben wird erkiest“; „Ich sterb' und leb' auch nicht, Gott selber stirbt in mir: Und was ich leben soll, lebt Er auch für und für“ singt Angelus Silesius.

Da das Ich im Pantheismus des Gefühls in der einen Funktion verschwunden ist, fehlt das Bewußtsein der Wirklichkeit, in welche sich der Mensch mit christlicher Besonnenheit finden, und die er mit Mut und Vertrauen umgestalten soll.[12]) Die erkennende und handelnde Funktion im Mystiker ist im seligen Gefühl versunken; er sucht und findet keine Vermittlung mit der Wirklichkeit, die er zum Traum macht. Die unreinen Formen des Gefühlspantheismus zeigen sich in der Naturschwärmerei, in der musikalischen Phantasieschwärmerei, im Methodismus.

Der Pantheismus des Gedankens findet sich bei Naturen, deren Energie des Gefühls und der Handlung sich überwiegend dem Denken zuwendet. Die Wahrheit ist der Stein der Weisen des Denkers. Die Neigung zum Erkennen geht die verschiedensten Wege. Die Erforschung der Naturgegenstände, der Sprachen, der Rassen der Menschen, der Begriffe, der Ideen des Rechts und der Tugend sind Erkenntniswege; es fehlt ihnen aber so lange die religiöse Richtung, bis die Beziehung zum Gottesbewußtsein eintritt. Die erkannte Wahrheit muß sich als Geist erweisen und unserm Geiste offenbar werden. Ein Gegensatz zwischen Erkenntnis und Religion ist unberechtigt, weil die Religion die Gesinnung ist, welche der Mensch als Persönlichkeit gegen Gott hat, und keine Stufe der Erkenntnis; sie ist bei allen Erkenntnisstufen möglich und wirklich und erfordert außer der Erkenntnis noch zwei selbständige Geistesvermögen, den Willen oder das Gefühl und das Vermögen der Tat. Der Idealismus bleibt Pantheismus des Gedankens, weil er von der Gnosis nicht zu trennen ist. Die Aus-

---

[11]) Franz Kern: Johann Schefflers cherubinischer Wandersmann 1866.
[12]) A. a. O. S. 465.

bildung der wissenschaftlichen Theologie beginnt erst mit dem theoretischen Pantheismus. Der Idealismus hat die Eigenart, daß er die ganze Welt als Subjekt und Objekt in die bloße Erkenntnisform auflöst; seine reine Form ist aber in keinem System zu finden, weil das Intelligible identisch und unveränderlich ist, also kein Leben hat. Schon im Systeme Platos ist ein unvermeidlicher dualistischer Zug, nach Teichmüller, zu bemerken. Das Ich als Wesen wird von ihm vernichtet und zur Erscheinung gemacht. Gott wird selbst zum Göttlichen, das erst in dem Bewußtsein des Menschen offenbar wird. Der höchste Gott, das Intelligible, ist Objekt, ohne Gemüt und Willen. Der zweite Gott ist die Seele das Subjektive. Angelus Silesius sagt: „Ich muß Maria sein und, Gott in mir gebären". Es entsteht also eine Spaltung des Seienden in ein subjektives und objektives Element, die später manche Wirrnisse in der Kosmologie anrichtete. In der Entwickelung des Idealismus bei Hegel ist der Pantheismus des Gedankens vollständig zur Klarheit gekommen. Hegel löst das Ich vollständig in seine theoretische Funktion auf und hat keinen Platz für eine ewige Persönlichkeit Gottes und des Menschen.

Der Idealismus ist durch eine höhere Philosophie zu ersetzen, die sich nicht auf Erscheinungen aufbaut und nicht in bloßen Abstraktionen von Erscheinungen arbeitet. „Eine Mutter, die ihr Kind ans Herz drückt, besitzt unbewußt eine höhere Metaphysik, als in dem Parmenides Platons, im zwölften Buche von Aristoteles' Theologie und in Hegels Logik und in den Upanischaden vorgetragen wird; denn sie hat das feste Vertrauen zu der metaphysischen Substantialität ihres Kindes, und das Gefühl ihrer Liebe läßt sie an der Realität ihrer Tätigkeiten nicht zweifeln. Dadurch hat sie ein naives, aber durchaus richtiges Bewußtsein von dem, was wahrhaft ist, unterscheidet Wesen, Tätigkeit und Vorstellungsinhalt und steht also über dem größten Idealisten, der durch einseitige Hingabe an die Erkenntnisfunktion die Welt nur als Vorstellungsinhalt und das wahrhafte Sein nur als das Allgemeine auffaßt".[13])

[13]) A. a. O. S. 514.

XIII.

ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ.

Von

Dr. Wolfgang Schultz. Wien.

I.

Die Schüler des Pythagoras zogen dem Reden das Schweigen, dem Denken das Schauen, dem Beweise die Einsicht vor. Wer einen von ihnen nach den Gründen ihrer Lehren oder ihrer Handlungen fragte, erhielt eine gar kurze Antwort: Αὐτὸς ἔφα.

Diese zwei Worte wurden den Zeitgenossen der Pythagoreer und allen Späteren zur stehenden Formel des Auktoritätsbeweises. Man belächelte die Einfalt dieser Leute, welche allem Anschein nach vermeiden wollten, etwa mehr oder weiter zu denken als der Meister. Aber wer immer aus den Handlungen der Pythagoreer die Weisheit entnehmen mochte, welche ihr Schweigen verhüllte, der mußte in jenen zwei lakonischen Worten mehr vermuten: vielleicht den Schlüssel zur geheimen Lehre des Pythagoras, vielleicht das Losungswort für den Wissenden, die Mauer gegen den Unwissenden. Weshalb sagte man nicht Πυθαγόρας ἔφα, oder, wenn schon auf dem αὐτός der Nachdruck liegen sollte: Πυθαγόρας αὐτὸς ἔφα?

Aber die Pythagoreer vermieden nach Möglichkeit, den Namen ihres Meisters zu nennen, und auch Männer, die außerhalb der Schule standen, taten dasselbe. Herodot hat an zwei Stellen Gelegenheit, von Pythagoras zu sprechen. Aber über jene Leute, welche die Lehre von der Seelenwanderung nach Hellas gebracht hätten, sagt er an der ersten dieser Stellen (II 123): „Ich weiß

zwar ihre Namen, aber ich nenne sie nicht". An der zweiten Stelle (IV 95) ist ihm Zalmoxis, der seinen Thrakern den Glauben an die Seelenwanderung beibringen will, zwar Sklave des Pythagoras, aber er nennt den Pythagoras mit irreführender Redewendung bloß „keinen von den schwächsten Sophisten", umgeht es jedoch, ihn als Lehrer der Wiedergeburt zu kennzeichnen. (II 81 nennt er die Schule und nicht den Meister.)

Aber welcher verborgene Sinn soll in dem Αὐτὸς ἔφα, welcher in dem Namen Πυθαγόρας liegen?

Von den geheimen Lehren der Pythagoreer wissen wir fast nichts; denn was davon überliefert ist, stammt von Autoren, welche wir so wenig auf ihre Glaubwürdigkeit prüfen können und welche so oft ihrer Phantasie zu unterliegen scheinen, daß dieser „Wust" uns eher abschreckt. Hierzu kommt, daß die Doktrinen der Schule und die Lehren des Meisters für uns fast in Eines verfließen und daß wir die Scheidung in esoterische und exoterische Lehren kaum mehr vollziehen können. [1]) Das Geheimnis der Pythagoreer wurde gut gewahrt.

Aber ein charakteristischer Fall, in welchem ein pythagoreisches Geheimnis verraten wurde, ist uns überliefert. Hippasos von Metapont soll die Eigenschaften des Pentagondodekaeders preisgegeben und als Strafe dafür seinen Tod im Meere gefunden haben. (Diels, Fragmente der Vorsokratiker, erste Auflage [im folgenden stets als DFV. gekürzt] p 34 n 4). Ob wir dies glauben oder nicht, ist viel nebensächlicher als die Tatsache, daß Jamblich, Porphyr, Clemens und andere sich eine geheime Lehre der Pythagoreer als kosmologisch-mathematisches Symbol vorstellen. Der Pentagondodekaeder war den Pythagoreern [2]) das Symbol der Sphäre, der letzte der·

---

[1]) Vgl. meine Studien zur antiken Kultur (im folgenden STUD. abgekürzt). Heft I: Pythagoras und Heraklit. S. 92. Anm. zu S. 18, 2, 5.

[2]) Bei Pythagoras selbst entsprachen einander: Gott — Sphäre — Kronos — Wasser — Weinen — Ikosaeder. S. STUD. I, 12ff. und I, 27, 27. Erst physikalische Bemerkungen über die Beweglichkeit der Elemente führten die Umstellung herbei. Die Behauptung, Hippasos habe die Eigenschaften des Ikosaeders, dem wir in späterer Überlieferung die zwölf Tierkreiszeichen zusammen mit den paarweise angeordneten (ΑΝ, ΒΞ, ΓΟ ... ΛΩ) Buchstaben zugeteilt finden (vgl. Boll, Sphaera cap. 7, S. 470ff. 1903.), verraten, greift daher auf die ältere Tradition zurück.

fünf regulären Körper; ihm entsprach als Element der Äther, den Philolaos (DFV. p. 254, 16 fr. 12) als τᾶς σφαίρας ὁλκάς bezeichnete. Philolaos vermied hierbei, den Äther ausdrücklich zu nennen. Auch Platon (Tim. p. 55 C) ist betreffs aller übrigen Elemente und der zu ihnen gehörigen Körper ausführlich, aber kurz und rätselhaft, wo er vom Pentagondodekaeder, der Sphäre oder dem Äther reden soll.

Wir wollen der Versuchung widerstehen, aus diesem Verhalten des Philolaos oder des Platon oder aus den Mitteilungen über Hippasos von Metapont gleich zu folgern, die esoterische Lehre des Pythagoras habe sich überhaupt nur mit der kosmologisch-mathematischen Deutung exoterischer Symbole befaßt. Der Kreis der Wiedergeburten (κύκλος παλιγγενέσεως), der seelenerzeugende Würfel (ψυχογονικὸς κύβος), die fünf Arten der Lebewesen (θεός, δαίμων, ἄνθρωπος, ζῷον, φυτόν) sprechen zwar für eine solche Folgerung; sie schließen aber andere Symbole von der esoterischen Lehre gewiß noch nicht aus.

Soll, wie oben wahrscheinlich wurde, das αὐτὸς ἔφα der Schlüssel zur esoterischen Lehre des Pythagoras sein, dann werden wir nach Betrachtungen von der Art der vorangehenden in ihm einen Zahlenwert zu suchen haben. Den Worten αὐτὸς ἔφα entspricht die Zahl 100 [3]), das Quadrat von

---

[3]) Man erhält diese Zahl, wenn man jedem Buchstaben in ΑΥΤΟΣ ΕΦΑ seinen Stellenwert im Alphabet als Zahl zuteilt und die Summe aller dieser Zahlen bildet. Dann ist:

Α Υ Τ Ο Σ Ε Φ Α

1 + 20 + 19 + 15 + 18 + 5 + 21 + 1 = 100

Dieses Verfahren werden wir künftig unter der Bezeichnung **additives System** verstehen. Daß es wirklich zur Berechnung von Symbolen verwendet wurde, wollen wir an einem Symbole des Petron erhärten. Nach Plut. de defect. or. 23. p. 422 D (DFV. p. 33 cf. Procl. in Tim. II 138) behauptete Petron, einer der ältesten Pythagoräer, es gebe 183 Welten (Vgl. STUD. I, 67, 35), zu einem gleichseitigen Dreieck mit je 60 Welten in jeder Seite und je einer an jeder Ecke angeordnet. Diese Verteilung setzt die Kenntnis von der Winkelsumme im Dreieck (180°) und die Teilung des Kreises in 360 Grade voraus. Diese wieder ist aus dem babylonischen Sonnenjahr von 360 Tagen (welches schon Thales [DFV. p. 3, 29] und Anaximander [DFV. p. 19 und 22] ihren Berechnungen zugrunde legten) hervorgegangen, und so erklärt es sich, weshalb Petrons Lehre vielfach als βαρβαρικὴ δόξα bezeichnet wurde. Petron behauptete ferner ἅπτεσθαι δὲ τοὺς ἐφεξῆς ἀλλήλων ἀτρέμα περιιόντας

10 [4]). Sie bedeutet die Vollendung, welche in sich selbst abgeschlossen ist, die höchste Vollendung.

Wer einem vorlauten Frager αὐτὸς ἔφα zurief, dachte sich also mehr als bloß: „Der Meister hat es gesagt". Er dachte sich auch noch, daß in der Lehre des Meisters die Vollendung liegt und daß es vergeblich wäre, sich um einen Unwissenden zu bemühen, dem die Zahlenwerte der Worte, in denen das Wesen der Dinge nachgebildet ist, noch verschlossen sind. ΑΥΤΟΣ ΕΦΑ, das heißt also auch: „Du Tor, du kennst nicht den Ausdruck der Vollendung und willst über die Lehre reden, in welcher die höchste Vollendung beschlossen ist."

II.

Die Pythagoreer verwendeten mehr Symbole, als man gemeiniglich annimmt. Das ΑΥΤΟΣ ΕΦΑ stand bloß an der Schwelle.

Wir haben oben in Zusammenhang mit den geheimen Eigenschaften des Pentagondodekaeders von ΟΛΚΑΣ bei Philolaos gesprochen. Das Wort ΟΛΚΑΣ und die Dunkelheit der Stelle haben zu den verschiedenartigsten Vermutungen Anlaß gegeben [5]). Dabei hat man nicht gesehen, daß ihm der Zahlenwert 55 entspricht [6]). Es ist also ein kosmologisch-mathematisches Symbol.

ὥσπερ ἐν χορείᾳ. Ein solcher Reigentanz erinnert sofort an die orphischen Lehren von Dionysos. Nun vergleiche man Schol. ad Soph. Antig. 1146, woselbst Dionysos κατά τινα μυστικὸν λόγον den Beinamen ἄστρων χοραγός führt. Die Beziehung der Stelle auf Petron ist an sich klar (man beachte gleichzeitig das Hereinspielen orphischer Gedanken in die pythagoreische Tradition). Sie wird aber erwiesen, wenn man berechnet:

Α Σ Τ Ρ Ω Ν Χ Ο Ρ Α Γ Ο Σ

$$1 + 18 + 19 + 17 + 24 + 13 + 22 + 15 + 17 + 1 + 3 + 15 + 18 = 183$$

Man ersieht hieraus auch gleichzeitig, daß in der Tat das additive System schon in den ältesten Zeiten zu mystischen Zwecken verwendet wurde. — Wir werden im folgenden die Berechnung der Symbole dem Leser überlassen, der die einfach neben die Worte gesetzten Zahlenwerte nach dem angegebenen Verfahren jederzeit nachprüfen kann.

[4]) Zur Bedeutung der 10 S. STUD. I, 15, 2.

[5]) Vgl. G. Gudermann, Philolaos über das fünfte Element, Rhein. Mus. Bd. 59 (1904) S. 145 und Garbe, Wr. Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes 1899 XIII, 303, der die Gleichung ΗΟΛΚΑΣ = ΗΟ-ΑΛΚΑΣ = âkâsa, Aether wagt.

[6]) Im folgenden werden wir wiederholt in arabischen Ziffern nach dem dekadischen System angeschriebene Zahlen um der Symmetrie willen, welche

Welchen Wert es hat, solche Symbole zu kennen, soll sofort an einem Beispiele gezeigt werden. Philolaos nennt vier Prinzipien vernünftiger Wesen: κεφαλή, καρδία, ὀμφαλός, αἰδοῖον (DFV. p. 254 fr. 13). So lautet die Überlieferung. Aber da später in der Erläuterung zu dieser Zusammenstellung statt κεφαλή das Wort ἐγκέφαλος gebraucht wird, vermutete Hermann Diels FV. p. 254, 19, ob nicht überhaupt κεφαλή durch ἐγκέφαλος zu ersetzen sei. Unsere vier Worte sind aber gleichzeitig vier Zahlensymbole, deren Zahlenwerte diese Frage verneinend beantworten. Es ist:

$$4^4 = 256 = \begin{cases} KE\Phi A\Lambda H = & = 55 \\ KAP\Delta IA = 42 = 2 \times 21 & \\ OM\Phi A\Lambda O\Sigma = 93 = 3 \times 31 & \\ AI\Delta OION = & = 66 \end{cases}$$

Beide Randglieder sind dadurch aufeinander bezogen, daß sie Vielfache von 11 sind, sie beide haben 11 zur Differenz. 5, die Vollendung, ist dem Denken zugeteilt, 6, die Zahl des seelenerzeugenden Würfels, dem Zeugen. Auch die beiden Mittelglieder verweisen durch ihre Zahlenwerte aufeinander. 2×21 und 3×31 sind konform gebaute Produkte. Die Summe der sämtlichen Worte des Schemas, $256 = 4^4$, ist besonders beachtenswert: 4 Prinzipien werden genannt und in solchen Symbolen ausgedrückt, daß sie selbst wieder zur 4ten Potenz der 4-Zahl führen.

Die Zahlenwerte der Randglieder des Schemas verdienen auch in Hinblick auf das rein philosophische System der Pythagoreer volle Beachtung. Dem Zahlenwerte 66 von ΑΙΔΟΙΟΝ entspricht die Grundzahl 6 im seelenerzeugenden Würfel; dem Zahlenwerte 55 in ΚΕΦΑΛΗ jedoch die Grundzahl 5 im Pentagondodekaeder der Himmelssphäre, welche eben Philolaos im Worte ΟΛΚΑΣ = 55 symbolisiert hat. Die Hirnschale galt als mikrokosmisches Abbild

ihnen in dieser Schreibweise zukommt, als Symbole betrachten und deuten. Obgleich sich die Hellenen zumeist des milesischen Zahlensystems bedienten und in diesem ganz andere Verhältnisse zutage treten, ist doch das erwähnte Verfahren richtig; denn im dekadischen System wurden die Zahlen ausgesprochen, und auch größere Zahlen wurden stets nach den höheren und niederen Einheiten des dekadischen Systems angesagt.

der makrokosmischen Himmelskugel [7]). Die Symbole des Philolaos überliefern uns diesen Gedanken.

In den pythagoreischen Überlieferungen finden sich noch manche Symbole von der Art des betrachteten, manche auch, die weniger konzinn sind. Jünger sind z. B. die Deutungen der Worte μονὰς und κόσμος nash dem milesischen Zahlensystem [8]), uralt ist die Reihe ΘΕΟΣ, ΔΑΙΜΩΝ, ΑΝΘΡΩΠΟΣ, welche allem Anscheine nach noch vor Platon erweitert und künstlich in ein neues Symbol übergeführt wurde [9]). Die wenigen angeführten sollen bloß dem

---

7) Eine ausführliche Darstellung der antiken Zahlensymbolik werde ich in der zweiten Hälfte meiner Altjonischen Mystik (STUD. IV u. V) geben.

8) Auch Alkmaion von Kroton hat nur durch diesen großen Analogieschluß, nicht aber durch physiologische Beobachtungen gefunden, daß das Gehirn das Zentralorgan ist. Den Nachweis für diese Behauptung siehe in STUD. II u. III, S. 200ff. (Altjonische Mystik).

9) Wie dasselbe angewandt wurde, lehrt uns die pythagoreische Überlieferung selbst. Nach den Theologumena arithmetices (p. 6 Ast.) συναριθμηθὲν τὸ μονὰς ὄνομα τξα΄ ἀποδίδωσιν, ἅπερ ζωδιακοῦ κύκλου μοιραί εἰσιν ist:

Μ Ο Ν Α Σ

τξα΄ = *40 + 70 + 50 + 1 + 200 = 361*,

oder ibid ἡ συναρίθμησις τοῦ κόσμου (ΚΟΣΜΟΣ ist nach dem additiven System 88) ὀνόματος ἑξακόσιά ἐστιν ist:

Κ Ο Σ Μ Ο Σ

χ΄ = *20 + 70 + 200 + 40 + 70 + 200 = 600.*

Und schließlich sei auch ibid. p. 64 ἐὰν ψηφίσῃς τὸ ἓν ἐν γράμμασιν, εὑρήσεις κατὰ σύνθεσιν τὸν νε΄ (d. h. [E] 5 + [N] 50 = 55; an dieser Stelle ist 55 = 1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7 + 8 + 9 + 10 gesetzt) erwähnt, weil es die Bedeutung der Zahl 5 in 55 = ΟΛΚΑΣ und ΚΕΦΑΛΗ neuerlich beleuchtet.

10) *ΘΕΟΣ* = *46*; 46 die Inversion von 64: Der selige Gott ist der Gegensatz zu dem unseligen Dämon.

ΔΑΙΜΩΝ = *64 = 4 . 16*; 4 = 2 + 2, die Gerechtigkeit (vgl. STUD I, 15, 5ff.), die Wiedergeburt.

ΑΝΘΡΩΠΟΣ = *112 = 7 . 16*; 7 = 3 + 4 zur Gerechtigkeit tritt in der Dreizahl die Versöhnung von Gut und Böse.

Setzt man, gleichwertig mit ΑΝΘΡΩΠΟΣ, das Symbol ΗΡΩΣ, so hat man in ΘΕΟΣ-ΗΡΩΣΑΝΘΡΩΠΟΣ $2^4 = 4^2 = 16$ Buchstaben mit dem Gesamtwerte 222 $16 = 4^2$ verweist ebenfalls auf die Symbolik der Wiedergeburt. Unsere Symbolfolge drückt aus: Was die Gottheit besitzt, was der Dämon verloren hat, muß der Mensch erringen. Man fügte hinzu ΖΩΟΝ, ΦΥΤΟΝ, rechnete jedoch im milesischen Systeme und erweiterte um des Endresultates willen

Leser zeigen, wie man Zahlensymbole berechnete. Eine eingehende Darstellung der pythagoreischen Symbole würde auch die zum Teil vorpythagoreischen Zahlensymbole der Orphiker, des Pherekydes und anderer zu erörtern haben. Sie soll für eine andere Gelegenheit [10]) verspart werden. Für den vorliegenden Zweck beachten wir bloß jene Symbole, welche tauglich sind, den Namen ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ zu beleuchten.

III.

Die Scheu der Pythagoreer vor dem Namen ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ war so groß, daß sie, wo ein „er selbst“ oder „jener Mann“ wegen der Wichtigkeit der Sache nicht angezeigt war, ein Symbol für ihn verwendeten. Eine solche Gelegenheit war der Schwur der Pythagoreer:

οὐ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ γενεᾷ παραδόντα τετρακτύν
παγὰν ἀεννάου φύσιος ῥίζωμα τ᾽ ἔχουσαν [11]).

Die späten Pythagoreer stimmen in der Interpretation dieses Schwures in so merkwürdiger Weise überein, daß wir eine Übersicht einiger einschlägiger Stellen geben wollen:

ΑΝΘΡΩΠΟΣ zu ΑΝΑΘΡΩΠΟΣ (vgl. Platon. Cratyl. cap. XVI. 397. C, E ff. mit den Etymologien θεός-θεῖν, δαίμονες-δαήμονες; [ἥρως-ἔρως]; ἄνθρωπος-ἀνάθρωπος· ἀναθρεῖ γάρ, ἃ ὄπωπε) und erhielt:

4 × 7	4	ΘΕΟΣ	284
	6	ΔΑΙΜΩΝ	905
	9	ΑΝΑΘΡΩΠΟΣ	1311
	4	ΖΩΟΝ	927
	5	ΦΥΤΟΝ	1320
	28		4747

Hierin ist 47 die Zahl des Wortes ἀρχή; denn es ist additiv ΑΡΧΗ = 47. Das bei Platon überlieferte Wort ἥρως ermöglicht, das alte Schema mit Umgehung von ἀνάθρωπος ebenfalls zu einem Symbole umzugestalten, wenn man ΔΑΙΜΩΝ durch ΗΡΩΣ ersetzt. Hierdurch wird in der Zahlenfolge der alten Symbole, wie sie in der vorangehenden Anmerkung gegeben wurde, nichts geändert; denn bezeichnender Weise ist auch ΗΡΩΣ = 64. Aber im milesischen System entspricht ihm die Zahl 1108 und ΘΕΟΣ-ΗΡΩΣ-ΑΝΘΡΩΠΟΣ-ΖΩΟΝ-ΦΥΤΟΝ gibt 4949 als Summe von $25 = 5^2$ Buchstaben. Die Verdoppelung der Zahlen deutet auf das Böse, auch auf das Unendliche.

[11]) Unter anderem auch Theolog. arithem. p. 18 Ast. überliefert. Vgl. ibid. p. 168 Asts Erläuterungen.

1. ἀναφέρεταί γε μὴν εἰς τοὺς Πυθαγορικοὺς καὶ τοιόσδε τις ὅρκος αἰδῶ μὲν ποιουμένων ὀνομάζειν Πυθαγόραν (ὥσπερ καὶ τοῦ θεῶν ὀνόμασι χρῆσθαι πολλὴν φειδὼ ἐποιοῦντο) διὰ δὲ τῆς εὑρέσεως τῆς τετρακτύος δηλούντων τὸν ἄνδρα· ναὶ μὰ—ἔχουσαν. Jamb. Vita Pyth. 150 p. 54

2. καὶ μετὰ τῶν θεῶν τὸν Πυθαγόραν κατηρίθμουν. Διόπερ ἕν τι τῶν παρ' αὐτοῖς ἐν τοῖς μαθήμασιν ἀποῤῥήτων προχειρισάμενοι γλαφυρὸν ἄλλως τε καὶ πρὸς πολλὰ διατεῖνον φυσικὰ συντελὲσματα τὴν λεγομένην τετρακτύν δι' αὐτῆς ἐπώμνυον ὡς θεόν τινα τὸν Πυθαγόραν ἐπιφθεγγόμενοι πάντες ἐπὶ πᾶσι τοῖς ὑπ' αὐτῶν βεβαιουμένοις. οὐ μὰ — ἔχουσαν. Porph. Vita Pyth. 20 p. 91

3. ἀλλὰ καὶ τὸν Πυθαγόραν διὰ τὴν τετρακτὺν θεώσαντες ὤμνυον, ὡς παραδόντα τούτοις τὴν ἀπόῤῥητον αὐτοῦ καὶ μυστικὴν δύναμιν. Nic. Paraphr. Greg. Naz. orat. in S. Peutec. XLIV.

4. ἰδίᾳ δὲ νῦν ὄμνυσθαι κατὰ τοῦ παραδόντας ἡμῖν τὴν τετρακτὺν διδάσκαλον, ὃς οὐκ ἦν τῶν ἀθανάτων θεῶν, οὐδὲ τῶν φύσει ἡρώων, ἀλλ' ἄνθρωπος ὁμοιώσει θεοῦ κοσμηθεὶς [12]) καὶ πρὸς τοὺς ἀφ' ἑαυτοῦ θείαν ἀποσώζων εἐκόνα. Hierocl. in aur. carmen 47 p. 230.

Aus allen diesen Stellen ergibt sich, daß Pythagoras die Vierzahl gelehrt, daß man ihn im Eide als Erfinder der Vierzahl genannt und gepriesen habe. Auch nur der außerordentliche Wert, welchen man der Vierzahl zuschrieb, veranlaßte die Jünger, den Meister für einen Vermittler zwischen Gott und Mensch zu halten, und bloß um der übernatürlichen Kräfte willen, welche ihm als Erfinder der Vierzahl innewohnten, schwuren sie zu ihm.

Wer all dem unbefangen zuhört, sieht sich zu vielen Fragen gedrängt. Weshalb das sonderbare Wort ΤΕΤΡΑΚΤΥΣ statt des üblichen τετράς? Ferner, welche tiefe Einsicht soll in der ΤΕΤΡΑΚΤΥΣ verborgen sein? Was bedarf es besonderer Erfinderkraft, um bis vier zu zählen? Wohl lehrte Pythagoras von der Vierzahl, daß sie den Wandel der Seelen, die Gerechtigkeit, die Wiedererstattung des Bösen durch Böses bedeute; aber diese Lehren waren nicht

---

[12]) Hier ist direkt die Reihe ΘΕΟΣ-ΗΡΩΣ-ΑΝΘΡΩΠΟΣ verwendet und ΗΡΩΣ an die Stelle von ΔΑΙΜΩΝ gesetzt.

eigentliche ἀπόρρητα, und sie waren insbesondere nicht geeignet, den, der sie verkündete, als halbgöttliches Wesen erscheinen zu lassen. Die Tetraktys jedoch muß, wenn anders unsere so übereinstimmenden Berichte uns nicht täuschen, die Göttlichkeit des Pythagoras direkt offenbart haben. Pythagoras soll nach (3.) seinen Schülern in jenem „Gevierdte" seine eigene, geheime Macht, nach (4.) ein göttliches Bildnis übergeben haben. Mag nun dies ein Bildnis der Gottheit, der Welt oder der Menschheit gewesen sein: Pythagoras ist mit Gott, mit der Welt, mit der Menschheit nach seinem eigenen System so innig verknüpft, daß jenes Bild in irgendeinem Sinne auch ein Bild des Pythagoras gewesen sein muß. Das Wort ΤΕΤΡΑΚΤΥΣ $= 128 = 2^7$, das siebenfach gesteigerte Böse, welches in seiner höchsten Potenz zum Guten umschlägt, ist ein Symbol, hinter welchem ein zweites steht, eines, in welchem das Wesen des Pythagoras nachgebildet war, eines, in dem seine eigene, geheimste Kraft sich ausdrückte.

„Sage mir deinen Namen", sprach Isis zum ehrwürdigen Rê, als sie seine Herrschaft durch den Zauber dieses verborgenen Namens an sich reißen wollte. [13]) Pythagoras hat seinen Schülern seine Macht übertragen: er hat sie auch die Geheimnisse seines Namens gelehrt. Pythagoras selbst ist die Tetraktys, ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ ist ein Zahlensymbol.

IV.

Die Zahlenwerte, welche dem Worte ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ entsprechen, wenn man es nach den Methoden berechnet, welche wir bei den bisher mitgeteilten Symbolen verwendet haben, sind zwar sehr interessant und verraten deutlich tiefe Absicht, offenbaren aber noch nicht jene Eigenschaft des Namens, auf Grund welcher er

---

[13]) A. Erman, Ägypten, Tübingen 1885 p. 362. Wir führen diese Stelle nicht an, um irgend eine Beziehung des Pythagorismus zu Ägypten (so nahe dies im Hinblick auf Herod II 81 läge) zu konstatieren, sondern wollen vielmehr ausdrücklich hervorheben, daß die angedeutete Vorstellung von der Macht des Namens allen antiken Völkern gemein ist. Vgl. die Bedeutung des שם im jüdischen Schriftum und — der Tradition nach hiervon ganz unabhängig — die Sprachtheorie des Heraklit STUD. I, 63. Der Name ist das älteste Instrument des Zaubers.

sich als ΤΕΤΡΑΚΤΥΣ darstellt. Trotzdem setzen wir sie ausführlich hierher:

$$864 = 80 + 400 + 9 + 1 + 3 + 70 + 100 + 1 + 200 = 4 \times 216 = 4 \times 6^3$$

$$\begin{array}{ccccccccc} \Pi & \Upsilon & \Theta & A & \Gamma & O & P & A & \Sigma \end{array}$$

$$\underbrace{16 + 20 + 8}_{44} + \underbrace{1 + 3 + 15 + 17 + 1 + 18}_{55} = 99$$

Die einzelnen Stellen der Zahl 864 liefern, aufeinander bezogen, die harmonischen Intervalle $^1/_2$, $^2/_3$, $^3/_4$; jede Stelle übertrifft die nachfolgende um 2, das Böse in der Zahl nimmt ab. Die Zahl 216 ist für den ψυχογονικὸς κύβος überliefert, und die Zahlensymbolik im Namen Pythagoras erbringt den Nachweis, daß der seelenerzeugende Würfel nicht späte Erfindung der Schule ist, sondern vom Meister selbst in seinem Namen verewigt wurde. Zur Verdeutlichung der Zahl 99 sei auf ΟΥΡΑΝΟΣ = 99 verwiesen.[14]) Aber die Vierzahl, welche ja allerdings in 864 als Koeffizient von 216 auftritt, ist weder hier noch in ΠΥΘ = 44 das Grundsymbol des Namens.

Wir dürfen billig annehmen, daß ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ wohl im nämlichen Sinne eine ΤΕΤΡΑΚΤΥΣ sein wird, in dem uns andere Symbole als ΤΡΙΑΣ gekennzeichnet sind, wenn wir nur noch hinzufügen, daß die Art der Symbolberechnung eine andere sein wird. Als ΤΡΙΑΣ aber bezeichneten die Pythagoreer die Hekate (Theolog. arithm. p. 37 Ast). Ihr Name führt, wenn man Α wegläßt, zu ΕΚΤΗ, die Sechste, und diesen Buchstaben entspricht nach milesischem System die Zahl 333. Um jedoch ΕΚΑΤΗ selbst als Dreiheit

---

[14]) Der Vater des Pythagoras hieß ΜΝΗΣΑΡΧΟΣ = 123 (man beachte die Folge 1, 2, 3), sein Ahne ΤΗΛΕΚΛΗΣ = 88, dessen Konkurrent ΒΑΘΥΚΛΗΣ = 77. Zahlensymbolisch bedeutsame Namen scheinen also in jenen Geschlechtern gebräuchlich gewesen zu sein. Gleichwohl möchte ich vermuten, daß die komplizierte Symbolik in ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ aus der mit diesem Namen verknüpften Tradition etwa ähnlich geschaffen wurde, wie später in sonst schwer erklärlicher Abweichung von dem hebräischen ישוע ΙΗΣΟΥΣ = 888 (vgl. STUD. II u. III S. 325 ff.). Über das Verhältnis des historischen Pythagoras zu dem legendären und über die Erfüllung der pythagoräischen Verheißungen durch den Sohn des Gemmenschneiders Mnesarchos s. STUD. II u. III. S. 318 ff.

darzustellen, änderte man ihr hesiodisches Epitheton μουνογενής (Th. 426) in ΜΟΥΝΟΓΕΝΕΙΑ = 111 (Procl. in Tim. II. 139 cf. Lobeck, Aglaophamus 545) und erfand ein zweites, ΕΚΑΤΗΒΕΛΕΤΙΣ (Theolog. arithm. p. 37 Ast) ebenfalls = 111. Hekate wurde also in der Form 111 als ΤΡΙΑΣ dargestellt. Von dem Namen ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ werden wir demnach vermuten, daß ihm nach irgendeiner ungewöhnlichen Berechnungsweise, die so altertümlich und abweichend sein mag, wie ΤΕΤΡΑΚΤΥΣ im Gegensatz zu ΤΕΤΡΑΣ, die Zahl 1111 als „Gevierdte“ entsprochen habe. Es ist nur noch die betreffende Art der Berechnung zu ermitteln.

Ein von den gebräuchlichen und bekannteren abweichendes System der Zahlenbezeichnung durch Buchstaben im Sinne von Steinmetzzeichen hat man an den Quadern des, selbst eine Art Διακόσμησις enthaltenden pergamischen Altarfrieses gefunden. Vergegenwärtigen wir uns das dem additiven System zugrunde liegende Verfahren, bloß vermittelst der Buchstaben Α—Ω zu rechnen. Die Zahl 25 muß in einem solchen Systeme mit der Basis 24 als ΑΑ, d. h. $1 \times 24 + 1$ angeschrieben werden. 100 wäre z. B. $\Delta\Delta = 4 \times 24 + 4$; 96 aber müßte man $\Gamma\Omega = 3 \times 24 + 24$ schreiben, weil kein Zeichen von der Art der Null vorgesehen ist. Diese Art der Zählung durch Gruppen von je zwei im Sinne eines Vierundzwanzigersystemes zu verstehenden Buchstaben, wie sie uns in Pergamon vorliegt, ist eine so naturgemäße Weiterbildung der den einzelnen Buchstaben nach dem rein additiven Systeme zugeschriebenen Zahlenwerte, daß wir ihren Ursprung wohl sehr hoch, vielleicht in die Zeit der endgültigen Redaktion der hellenischen Buchstabenreihe von Α—Ω, hinaufdatieren dürfen. Wenn man das Wort ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ in Gruppen zu je 2 Buchstaben abteilt und jede Gruppe als Zahl von der Form $24a + b$ auffaßt, so erhält man durch das additive Verfahren:

$$\begin{array}{ccccccccc} \Pi\Upsilon & - & \Theta A & - & \Gamma O & - & PA & - & \Sigma \end{array}$$

$$\underbrace{\underbrace{16 \times 24 + 20}_{404} + \underbrace{8 \times 24 + 1}_{193} + \underbrace{3 \times 24 + 15}_{87} + \underbrace{17 \times 24 + 1}_{409} + 18}_{1111}$$

Hiermit ist der letzte Symbolwert des Namens Pythagoras, der Grund der Bezeihung ΤΕΤΡΑΚΤΥΣ und die geheimste Lehre des Pythagoras selbst erschlossen.

Man versteht auch jetzt zum ersten Male jenes, wie sich nunmehr herausstellt, sehr alte pythagoreische Symbol, das uns Jamblichus in seiner Vita des Pythagoras (82.) überliefert hat. Dieses Symbol nämlich lautet: τί ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς μαντεῖον; τετρακτύς· ὅπερ ἐστὶν ἡ ἁρμονία, ἐν ᾗ αἱ Σειρῆνες. In diesem Symbole ist nämlich mit aller jener Kürze, die der Schule des Pythagoras stets eigen war, die ganze Erläuterung des Namens ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ enthalten. Daß das Orakel in Delphi als Tetraktys bezeichnet wird, sagt uns, daß es Pythagoras ist. Die in der Pythagoraslegende gegebene Deutung des Namens Πυθαγόρας führt das Wort darauf zurück, daß Pythagoras von dem pythischen Gotte verkündet worden sei (Πυθαγόρας = Πύθιος ἀγορεύει), unser Symbol aber betrachtet ihn direkt als Gotteswort, als Inhalt und Wesen des Orakels und der Orakelstätte. Daß er die Tetraktys ist, haben wir soeben aus dem Zahlenwerte seines Namens erkannt. Es erübrigt nur noch, zu verstehen, wieso die Tetraktys die Harmonie ist, in der sich die Sirenen befinden. Den Zusammenhang der Sirenen mit dem Gedanken an eine Harmonie im Weltall entnehmen wir dem bekannten Gleichnisse der platonischen Republik, in dem geschildert wird, wie auf jedem der acht, einer Oktave entsprechenden, konzentrischen Wirtel eine Sirene die Spindel der Ananke umkreist. Noch heute heißt das elementare physikalische Instrument, auf dem die harmonischen Tonverhältnisse aus der Zahl der Luftstöße abgeleitet werden, Sirene. Daß aber auch die harmonischen Tonverhältnisse, (Quart, Quint, Oktave) in dem Namen Pythagoras liegen, sofern ihm die Zahl 864 entspricht, wurde oben hervorgehoben. So ist denn jenes pythagoreische Symbol nichts anderes als die kurz zusammenfassende, selbst wieder symbolisch gestaltete Erläuterung des Namens ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ.

Daß man aber in jenen Zeiten subjektiv wie objektiv durch die Eigenschaften des Namens die Göttlichkeit seines Trägers für erwiesen erachtet, wird, wenn man das Gefundene sich vergegenwärtigt, begreiflich. Man konnte diesen Beweis als subjektiv er-

bracht ansehen: denn die Vereinigung der bedeutsamen Zahl 1111 nach einer, der Zahl 864 nach einer anderen, der Zahl 99 nach einer dritten Zählweise in ein 9 Buchstaben umfassendes Wort scheint in der Tat mehr als menschlicher Einsicht entsprungen, — als objektiv erbracht: denn der Zahl 1111 liegt die Einheit, das Symbol der Göttlichkeit, zugrunde, die Zahl 864 verweist auf den Wandel der Wesen, der in harmonischen Intervallen von Stelle zu Stelle das Böse in der Zahl vermindert und zum Guten emporführt, die Zahl 99 deutet auf den Himmel selbst.

Pythagoras brauchte nicht seine Einsichten in umständlicher Sprache zu erörtern oder durch logische Folgerungen scheinbar zu erhärten, um sie von einer unberufenen Öffentlichkeit wieder angegriffen zu sehen, sondern in dem Namen selbst geheimnisvolle Zahlen verborgen, deren wechselseitige Verbindung dem Kundigen nicht als Mißverständnis, nicht Widerspruch, sondern bloß Einsicht verstattet. Mit dem Namen ist die ganze Lehre der Ewigkeit teilhaftig geworden.

Jahresbericht

über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Max Brahn, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Victor Delbos, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz, M. Horten, H. Lüdemann, J. Pollak, Andrew Seth, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben von

Ludwig Stein.

II.

Bericht über die deutsche Literatur der letzten Jahre zur vorkantischen deutschen Philosophie des 18. Jahrhunderts.

Von

Th. Elsenhans.

IV.

22) Der Briefwechsel von Gottfried Wilhelm Leibniz mit Mathematikern. Herausgegeben von C. J. Gerhardt. Mit Unterstützung der Kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften. I. Berlin 1899. Mayer & Müller. XXVIII u. 760 S.

Die Bedeutung dieser umfassenden Veröffentlichung, eines Werkes mühevollen Fleißes, durch welches der Herausgeber seinen Verdiensten um die Leibniz-Forschung ein neues, und nicht das geringste, hinzugefügt hat, liegt vor allem darin, daß hier zum ersten Male die Entdeckung der Differentialrechnung aktenmäßig dargestellt ist. Aus den Manuskripten ergibt sich, daß in bezug auf die neu eingeführten Rechnungszeichen, durch welche Leibniz die neue Rechnung anbahnte, keine Einwirkung von außen her auf ihn stattgefunden hat. Die Einführung derselben ging vielmehr aus Leibnizens Überzeugung hervor, daß von einer passend gewählten Zeichensprache der Fortschritt der Wissenschaft abhänge. Das mathematische Problem ist damit eingefügt in den Zusammenhang der allgemeinen Methodologie und der Algorithmus der höheren Analysis erscheint als „ein Corollarium des großen Problems der Characteristica realis (auch generalis genannt)“ (S. XV), das die wissenschaftliche Arbeit seines ganzen Lebens begleitete.

Newton dagegen hat den großen Einfluß einer passend gewählten Zeichensprache auf die Wissenschaft nicht erkannt. Seine „Fluxionsrechnung“ konnte daher auch für die Folgezeit nicht die Bedeutung gewinnen, wie Leibnizens „Differentialrechnung“.

In dem vorliegenden ersten Band enthält eine erste Abteilung die Briefwechsel mit Oldenburg, Newton, Collins, Conti (1670 bis 1716). Die vorausgeschickte Einleitung enthält eine auf die Urkunden sich gründende authentische Darstellung des Streites um die Differentialrechnung. Außerdem sind die Beweisstücke aus den Leibnizischen Manuskripten den Briefen beigefügt. Interessante Beiträge in betreff der Entstehung und Entwicklung der metaphysischen Vorstellungen Leibnizens liefern die Briefe an Oldenburg, wo sich Leibniz genötigt sieht, zur Ermittlung der Grundursache der Bewegungen auf die Beschaffenheit der Körper einzugehen und sich mit den Erscheinungen der Kohäsion sowohl in betreff eines Körpers, als auch von mehreren Körpern unter sich abzufinden. Der in Leibnizens System so vieldeutig verwendete Begriff des „Punktes“ spielt hierbei eine eigentümliche Rolle. Die zweite Abteilung gibt den Briefwechsel zwischen Leibniz und Ehrenfried Walther von Tschirnhaus (1676—1706). Bemerkenswert ist hier der Nachweis der über die Beziehungen zwischen Tschirnhaus und Leibniz überhaupt orientierenden Einleitung (S. 311—326), daß Leibniz durch Tschirnhaus keinerlei Mitteilung über Newton und seine Erfindungen erhalten hat und daß Tschirnhaus über die so folgenreiche Einführung des Algorithmus der höheren Analysis durchaus abfällig urteilte.

Die letzte Abteilung des Bandes enthält den Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Huygens (1673(?)—1695), in welchem neben den rein mathematischen Erörterungen namentlich die Bewegung der Himmelskörper den Gegenstand der Verhandlung bildet.

23) Walther Werkmeister, Der Leibnizsche Substanzbegriff. Halle a. S. 1899. Max Niemeyer. 69 S.

Von der Annahme aus, daß gerade der in früheren Darstellungen mehrfach vernachlässigte Zeitabschnitt vor Herausgabe des

„Discours de Metaphysique", also vor 1686, für die philosophische Entwicklung Leibnizens der entscheidendste in seinem ganzen Leben gewesen ist, will der Verf. zunächst die Entstehung des im Mittelpunkt dieser Entwicklung stehenden Substanzbegriffes auf Grund eingehender und sorgfältiger Analyse des Materials darstellen und sodann zeigen, wie Leibniz den in seinen Grundzügen fertig geformten Substanzbegriff zum Bau seines Lehrgebäudes benutzt hat (S. Vf.).

Der erste Teil behandelt die Zeit vor der Pariser Reise 1661 bis 1671. Wenn hier im Anschluß an die bekannten Äußerungen Leibnizens über den Stand seiner geistigen Entwicklung etwa zu Beginn seiner Universitätsstudien ein Widerspruch darin gefunden wird, daß er an einer Stelle sagt, er habe sich zwischen Aristoteles und Demokrit entschieden, an der zweiten jedoch, er habe der modernen mechanischen Weltanschauung den Vorzug gegeben (S. 3 u. 5), so ist demgegenüber hervorzuheben, daß es von den Vertretern der mechanischen Weltanschauung Gassendi, der Erneuerer der antiken Atomistik war, dem er in erster Linie seine Befreiung von der Scholastik verdankte (vgl. Leibniz an Redmond, Juli 1714, Gerh. III, 620). Was den Substanzbegriff betrifft, so stellt Leibniz in der 1668 verfaßten Schrift: Confessio naturae contra Atheistos drei Substanzen auf: Deus, mens humana und corpus. Die beiden ersteren sind ihm denkende Substanzen. In Beziehung auf den Körper aber sind die Äußerungen der Schriften dieses Zeitraums nicht einheitlich. Leibniz hält einerseits an der Realität der Ausgedehntheit des Körpers oder des Raumes, den er einnimmt, fest, andererseits sieht er das Wesen des Körpers in der „Bewegung", die in dem spirituellen Element des „conatus" realisiert ist. Es ist ihm also vor der Pariser Reise noch nicht gelungen, zu einem einheitlichen Substanzbegriff zu gelangen (S. 13, 17 f., 21).

Für die — im zweiten Teil der Schrift besprochene — Zeit seit Antritt der Pariser Reise bis zur Mitte der achtziger Jahre (1672—1685) ist charakteristisch, daß nun Leibniz sich jenes Widerspruchs im Körperbegriff an der Hand der in diesem Punkte seine Opposition hervorrufenden cartesianischen Philo-

sophie deutlich bewußt wird und danach ringt, ihn zu überwinden. Den Abschluß dieser negativen Haltung Leibnizens gegenüber dem Cartesianismus und zugleich schon den Übergang zu einer positiven Stellungnahme bedeutet der zu Beginn der achtziger Jahre verfaßte, von J. E. Erdmann de vera methodo betitelte Aufsatz. Die Ausgedehntheit als Realität ist hier nicht völlig fallen gelassen. Aber es heißt: „Notioni extensionis addenda actio est.“ Als das eigentlich Substantielle erscheint bereits die Handlung, oder, was damit implizite bereits gegeben ist, die die Handlung hervorbringende Kraft (S. 29). Sobald sich Leibniz dieser Behauptung klar bewußt ward, mußte die Realität der Ausgedehntheit oder der Materie als solcher fallen. So tritt nun in der — zuletzt geschilderten — dritten Periode, der Zeit von 1686—1716, ein einheitlicher Substanzbegriff auf, der schon 1686 im Discours de Metaphysique als „individuelle Substanz“ und von 1698 an als Monade bezeichnet wird. Die ein Ferment der ganzen Entwicklung bildende Kritik des Descartesschen Bewegungsprinzips führt jetzt zu dem Satz, daß sich nicht dieselbe Quantität der Bewegung, sondern dieselbe Quantität der bewegenden Kraft im All erhalte (S. 33). Der gesamten Körperwelt liegen unendlich viele Kraftsubstanzen zugrunde, und die Körperwelt ist jetzt reines Phänomen. Das Kontinuitätsprinzip aber, nach welchem alles Ausgedehnte, auch wenn es noch so klein ist, immer wieder teilbar, also ein Zusammengesetztes und keine Einheit ist, führt zu der Annahme, daß die „wahre Einheit“ nicht mehr in etwas Räumlichem, sondern in unräumlichen, d. h. für Leibniz geistigen oder spirituellen Elementen gegeben ist (S. 43). Die individuelle Substanz oder die Monade, die den Leibnizschen Substanzbegriff in diesem Zeitabschnitt ausmacht, charakterisiert sich also als eine Verschmelzung der Begriffe „Kraft“ und „geistige“ oder „Ich-Einheit“, ein Gedanke, den wir durch „geistige Krafteinheit bezeichnen können“ (S. 48). Der Schluß der tüchtigen Arbeit gibt eine kurze Kritik des Leibnizschen Substanzbegriffes, die sich besonders gegen die metaphysische Voraussetzung eines von unserem Vorstellen unabhängigen geistigen Seins richtet, dabei aber die psychologische Unmöglichkeit der Selbstbeobachtung und die erkenntnis-

theoretische Unmöglichkeit der Erfassung des Transsubjektiven nicht genügend auseinanderhält.

Die bedeutendste literarische Erscheinung der Leibniz-Literatur der letzten Jahre ist

24) Ernst Cassirer, Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg 1902. H. G. Elwertsche Verlagsbuchhandlung. XIV u. 598 S.

Die in diesem Werke mit voller Beherrschung des Materials und mit der Konsequenz einer bestimmten Auffassung durchgeführte Darstellung des Leibnizschen Systems und der zu seiner einheitlichen Ausgestaltung führenden Triebkräfte läßt sich in ihrer Eigenart im allgemeinen dahin charakterisieren, daß das mathematische Motiv der Systembildung als das beherrschende hervortritt. Eine prägnante Kennzeichnung des Standpunktes enthält der Satz der Vorrede: „Leibniz' Kraftbegriff ist seiner Definition nach nichts anderes, als eine Ausführung und bestimmtere Gestaltung des Differentialbegriffs" (S. X).

Vorausgeschickt ist eine ausführliche Einleitung über „Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis" (S. 1—102), deren für das Gesamtwerk wichtigsten Teil die Ausführungen über das „Problem des Unendlichen" (S. 77ff.) bilden. Bei Descartes hat allgemein das Unendliche — im Gebiete des Naturerkennens — einen negativen Sinn. Wenn es auch in Einzelfragen zu fruchtbarer Anwendung kommt, so bleibt doch Descartes hinsichtlich der prinzipiellen Fragen der Erkenntnis" bei dem Gedanken stehen, es sei absurd, dem endlichen menschlichen Geiste eine Erkenntnis des Unendlichen zuzumuten, und Galileis tiefsinnigen Untersuchungen macht er den Vorwurf, daß sie vom Unendlichen sprächen, als wäre es möglich, es zu begreifen!" (S. 77f.) Bei Leibniz dagegen, wie bei Newton, wird das Unendlichkeitsproblem — darin besteht das Charakteristische der neueren Anschauung — einem allgemeinen Prinzip untergeordnet, indem es — bei Newton wenigstens implicite in seiner Grenzmethode angewandt — von Leibniz als Grundprinzip der Kontinuität philosophisch fixiert wird (S. 81).

Von „Leibniz' System" selbst behandelt der erste Teil die „Grundbegriffe der Mathematik". Sachgemäß ist das für die vorkritische und kritische Philosophie maßgebende methodologische Problem des Verhältnisses von Mathematik und Logik an den Anfang gestellt. Da für Leibniz als Fundament der Mathematik der Satz der Identität und des Widerspruches gilt, der für sich allein zum Beweis der gesamten Arithmetik und Geometrie sowie der Prinzipien der Mathematik überhaupt hinreichen soll, so wäre die mathematische Erkenntnis „nur als die fortschreitende analytische Entfaltung eines gegebenen Materials gedacht, nicht aber als ein Moment begriffen, das als Grundlage eines Systems von Gesetzes-Synthesen den Inhalt des Seins aus sich hervorgehen läßt." Aus Leibnizens wissenschaftlicher Gesamtarbeit, welche mehr und mehr der Mathematik, vor allem als Instrument der Forschung und als Voraussetzung der Entdeckung eines neuen Naturbegriffs Raum läßt, ergeben sich jedoch von Anfang an Tendenzen, welche der Durchführung dieser Auffassung widerstreiten mußten. Sie äußern sich in ihrer vollen Bedeutung erst in dem Inhalt der neuen Mathematik selbst, treten aber auch schon in einer Veränderung und Vertiefung der Fragestellung hervor, die z. B. zu der Forderung eines „Beweises der Axiome" führt (S. 107f.). Leibniz' Tendenz der Gleichsetzung von Logik und Mathematik zielt daher — richtig verstanden — nicht dahin, den reichen Inhalt der Mathematik in die Form traditioneller Logik einzuschnüren. Sie bedeutet umgekehrt einen Reformgedanken für die Logik, indem sie diese anweist, sich mit dem reellen Inhalt der Wissenschaften zu erfüllen. Die Logik soll aus einer Wissenschaft der „Denkformen zur Wissenschaft gegenständlicher Erkenntnis werden" (S. 122f.).

Eine besondere Rolle spielt hierbei die Unterordnung der Algebra unter die „allgemeine Charakteristik". „Die Methode der Quantität wird damit in ihrer Bedingtheit durch das System mathematischer Relationen überhaupt erkannt, — in ihrer Bedingtheit vor allem durch die Qualität als Grundlage der Voraussetzung mathematischer Bestimmung", ein Punkt, an dem man zugleich den entschiedenen Fortschritt der Leibnizschen Logik Hobbes gegenüber erkennt. Auch der Begriff der Zahl,

die zunächst als Aggregat von Einheiten gilt, löst sich immer deutlicher von seinem ersten Ursprung los, die Zahl wird zum „Verhältnis“ und tritt somit in den logischen Umkreis des Funktionsbegriffes. Dadurch ist die Möglichkeit des zahlenmäßigen Ausdrucks von „Qualitäten“ vorbereitet, die in der sukzessiven Setzung von extensiven Teilen nicht zu begreifen sind. Denn „das Verhältnis bezeichnet eine Gesetzlichkeit, die zwar zwischen quantitativen Elementen sich vollzieht, aber selbst kein ‚Quantum‘ ist“ (S. 137ff.). Die weitere Entwicklung dieser tieferen Begründung der Quantitätsverhältnisse ist aber durch die philosophische und mathematische Entwicklung des Raumbegriffs bedingt. Das qualitative Moment des Raumes ist für Leibniz in der „Lage“ vertreten. Die Analysis der Lage beginnt beim Punkte. Im Punkt aber ist sofort das ganze Problem des Raumes in seiner neuen charakteristischen Gestalt enthalten. „Denn er bedeutet die Negation der Ausdehnung, während die Charakteristik als Raumelement in ihm erhalten gedacht wird“ (S. 145f.). Der Punkt, als Element der Lage, kann daher „nicht als sinnlich rezipiert gelten, sondern ist in einer rein logischen Setzung erschaffen,“ und der Raum wird in der neuen Geometrie als „ein Gebilde des reinen Denkens“ konstruiert (S. 160f.).

Den Übergang zum „Problem der Kontinuität“ bildet der Begriff der Bewegung. Die Kurve wird als „Base“ des Punktes betrachtet, die Fläche entsteht aus der Linie, aus den elementaren Gebilden entstehen durch „Kontinuation“ die Gebilde höherer Dimension. Das Verhältnis des Elements zu dem Gebilde, das aus seiner Kontinuation entsteht, ist daher in wissenschaftlicher Allgemeinheit „durch die Beziehung eines Differentials auf ein Integral dargestellt“. Die „Kontinuation“ ist mit anderen Worten „der methodische Ausdruck der Integration als der stetigen ‚Summierung‘ infinitesimaler Momente“ (S. 169f.). Von philosophischer Bedeutung ist besonders die hierdurch bedingte völlige Umgestaltung des Begriffs der Veränderung. Die Einseitigkeit, in der sich der antike Idealismus gegen den Begriff des Werdens abschloß, aber auch der Widerstreit, der noch bei Descartes zwischen den Bedingungen der mathematischen Erkenntnis und dem Begriff

des Seins bestehen blieb, wird überwunden, „indem das Motiv der Veränderung auf der einen Seite die logische Theorie des Begriffs, andererseits den prinzipiellen Ausdruck der Gegenständlichkeit umgestaltet“ (S. 185). Dem die absolute Unveränderlichkeit der Begriffe voraussetzenden philosophischen Dualismus der Griechen, aber auch ihrer Geometrie gegenüber, der jedes räumliche Gebilde in starrer Isolierung als für sich gegeben erscheint, ist Leibnizens Prinzip der Kontinuität nur „der klare philosophische Ausdruck für eines der Grundmomente der neueren Wissenschaft, wenn es ausspricht, daß die Bestimmtheit der Begriffe nicht in ihrer Trennung, sondern in der Gesetzlichkeit ihres Überganges zu suchen ist“ (S. 221 ff.).

Der zweite Teil des Werkes mit der Überschrift „Die Grundbegriffe der Mechanik“ geht davon aus, daß die Erkenntniskritik nicht bei der bisher besprochenen, im Prinzip der Kontinuität wurzelnden „Wissenschaft des Möglichen“, für welche das Einzelne nur ein Paradigma des Allgemeinen ist, stehen bleiben kann, sondern das Einzelne in seinem Eigenwert anerkennen muß, „nicht als Bestand im Sinne des naiven Realismus, wohl aber als Problem, für welches wissenschaftliche Methoden der Objektivierung gefordert werden“ (S. 245). Die Determination eines Inhalts zum Einzelnen erfolgt aber durch seine Einordnung und seine allseitige Bestimmung innerhalb der Raum- und Zeitreihe (S. 245 f.). Raum und Zeit sind ideelle Ordnungen der Dinge. Wenn sie aber als abstrakte Begriffe bezeichnet werden, so dürfen sie nicht als Verhältnisse gedeutet werden, die von den ursprünglich vorhandenen Dingen durch das bekannte Verfahren der Abstraktion nachträglich gewonnen werden. Abstrakt heißen Raum und Zeit nicht weil sie von vorhandenen Wirklichkeiten abgezogen sind, sondern „weil sie für sich allein ohne die Ergänzung durch die Prinzipien der Dynamik nicht genügen, Wirklichkeit zu konstituieren“ (S. 259 f.).

Alles bisher Erreichte ist aber immerhin als ein Ideelles bezeichnet, und damit ist erkannt, daß der gesamte Inhalt der bisher entwickelten Begriffe für sich allein nicht ausreicht, die konkrete Erfahrung aus sich heraus zu gestalten. Immer noch wie im Anfang steht die Realität als ein ungelöstes Problem vor uns.

Jedenfalls darf das vermißte Prinzip nicht wie ein völlig Fremdes zu den Methoden, die bis jetzt gewonnen sind, hinzutreten, sondern es muß in der Kontinuität und Konsequenz derselben entstehen. „Das unbekannte *X*, das wir unter dem Namen der Realität suchen, ist also durch ein System idealer Bedingungsgleichungen im voraus bestimmt“ (S. 284). Als erstes der Postulate, durch deren Inbegriff wir das Sein definiert denken, ergibt sich die Bestimmtheit des Realen im Zeitmoment. Diese kann aber nicht eine „sinnlich-einzelne Gegenwärtigkeit“ bedeuten, sondern nur „eine begriffliche Fixierung, wonach der gegenwärtige Zustand das Gesetz seiner Erzeugung und das Gesetz seiner Fortsetzung in sich trägt.“ Diese Forderung erfüllt sich in Leibnizens Begriff der Kraft (S. 287). Die Realität, die im Begriff der Kraft bezeichnet ist, ist also „kein äußeres dingliches Etwas, das im Geschehen als Ursache vorausgesetzt wird“, sondern sie bedeutet „eine immanente Charakteristik, die in dem Einzelmoment des Geschehens selbst festgehalten wird, sofern es zugleich als Bedingung der Fortsetzung des Prozesses gilt“ (S. 293).

So schließen sich die Deutungen, die der Verf. den Grundlagen des Leibnizschen Systems gibt und die hier nur in allgemeinstem Umriß skizziert werden konnten, in diesem Hauptpunkte zu einer eigenartigen Anschauung zusammen, durch welche dann der gesamte übrige Aufbau des Werkes bedingt ist. Das Erhaltungsgesetz, dem eine besonders wertvolle Untersuchung gewidmet ist (S. 302ff.), ist von Leibniz durchaus „als immanente Gesetzlichkeit der Phänomene“ gedacht, als ein Gesetz der „Derivation“, nicht der für die Darlegung der besonderen Naturphänomene überhaupt nicht in Betracht kommenden „primitiven“ Kräfte (S. 300, 309, 314f.). Die „Masse“ ist „eine begriffliche Voraussetzung, die wir zugrunde legen müssen, um dem Gesetz der Gleichheit von Ursache und Wirkung seine empirische Anwendung zu sichern“ (S. 340).

Derselbe Grundgedanke, daß die stetige Gesetzlichkeit der Operationen des Denkens die Bedingung bildet, aus der allein die Gestalt des fertigen Seins verständlich wird, ist dann auch maßgebend für den dritten „Die Metaphysik“ enthaltenden Teil des Werkes. Wird nicht der Gedanke des Gesetzes als die ent-

scheidende Vermittlung zwischen „Kraft“ und „Bewußtsein“ erkannt, so entsteht ein sinnloser Anthropomorphismus, der mit Leibnizens reinem Denkbegriff der Substanz unvereinbar ist (S. 360). Das konstitutive Moment in Leibnizens Definition des Bewußtseins ist „die Bezogenheit eines mannigfachen Inhalts auf eine Einheit, die ihn ausdrückt und darstellt“ (S. 356). Hierin liegt die nahe Berührung mit Kants Apperzeptionsbegriff (S. 370). Leibnizens individuelle Substanz oder Monade ist kein „Ding an sich“, kein Objekt „hinter“ den Erscheinungen, sondern „die immanente Form und das Subjekt der Vorstellungen, das jede Einwirkung von sich ausschließt“ (S. 392). Der Gedanke der Harmonie bedeutet in seinem Ursprunge „nichts anderes als die Voraussetzung und das Postulat: daß jener begrenzte und enge Ausschnitt des Universums, den wir zu übersehen vermögen, der Ausdruck der allgemeinen Gesetzlichkeit des Gesamtsystems, daß er der Repräsentant für die Form und Ordnung des Ganzen ist“ (S. 398).

In der Darstellung der Ethik wird das geschichtlich Bedeutsame der Leibnizschen Auffassung darin gefunden, daß er der Ethik als reiner Vernunftwissenschaft unabhängig von Anthropologie und Theologie ihre Stellung angewiesen hat, ohne freilich in der besonderen Ausgestaltung des Systems diesem philosophischen Ideal zu genügen (S. 431). Es folgen noch Abschnitte über „Recht und Gesellschaft“, „Verhältnis zur Ästhetik“ und über „Die Theodizee“, auf die wir nicht mehr eingehen können.

Der vierte Teil des Werkes gibt eine Darstellung der Entstehung des Leibnizschen Systems mit folgender Gliederung: I. Die Jugendwerke bis zur Zeit des Pariser Aufenthaltes (1663—73), II. Der Pariser Aufenthalt (1673—76), die Grundlegung der Dynamik und des Substanzbegriffs, III. Von der Rückkehr nach Deutschland bis zur Abfassung des metaphysischen Diskurses (1676—86). Aus dieser auf sorgfältiger Verwertung der Quellen beruhenden Untersuchung, welche das Werden der im systematischen Teil geschilderten Grundanschauung in dem notwendigen Fortschritt von der Mathematik zur Dynamik und von der Dynamik zur Grundlegung der Lehre vom Bewußtsein verfolgt, können hier nur einige Punkte noch hervorgehoben werden: die Betonung des maßgebenden Ein-

flusses, den die während des Pariser Aufenthaltes gewonnene neue Einsicht in die Bewegungsgesetze auf die Umbildung im Begriff der Substanz ausübte, die Ablehnung der Annahme, daß Leibniz in dieser Zeit durch seine mathematischen und mechanischen Studien dem spekulativen Interesse am Problem des Körpers entfremdet wurde (S. 519), und die Hervorhebung des Zusammenhanges der prästabilierten Harmonie mit dem Erhaltungsprinzip (S. 529f.).

Ein kritischer Nachtrag setzt sich mit zwei neueren ausländischen Werken über Leibniz auseinander, die beide bei aller Differenz in Methode und Beweisart doch unter sich wie mit dem Werk Cassirers darin zusammentreffen, daß sie Leibnizens logischen Grundanschauungen eine entscheidende Bedeutung für den Aufbau seiner gesamten Metaphysik zuerkennen: Bertrand Russell, A critical exposition of the philosophy of Leibniz, Cambridge (University Press) 1900, IX u. 311 S., der den letzten Grund der Monadenlehre in Leibnizens Lehre vom Urteil sucht, und Louis Conturat, La logique de Leibniz d'après les documents inédits, Paris (Félix Alcan) 1901, XIV u. 608 S., nach welchem die Metaphysik der Monadenlehre einzig auf den Prinzipien der Leibnizschen Logik beruht und dieser enge und notwendige Zusammenhang nur deshalb so völlig verkannt werden konnte, weil man sich gewöhnt hatte, die eigentlich „philosophischen Schriften" und die Werke zur Grundlegung der besonderen Wissenschaften, die doch ein unteilbares Ganzes bilden, die Philosophie und die Einzelwissenschaften, an deren Studium doch bei Leibniz die Philosophie genährt ist, voneinander zu trennen.

Auch diese Auseinandersetzung ist durch die Gesamtanschauung des Verfassers bedingt, in welcher das bisherige Bild des Leibnizschen Systems wesentlich verändert erscheint. In dem Grundgedanken, daß die Monaden nicht die an sich bestehenden Ursachen der Erscheinungen, sondern die „Repräsentationen und Prinzipien der Phänomene selbst" bedeuten, trifft Cassirer mit Dillmann (Eduard Dillmann, Eine neue Darstellung der Leibnizschen Monadenlehre auf Grund der Quellen, 1891) zusammen, vertieft aber dessen Standpunkt (vgl. die Auseinandersetzung mit Dillmann S.

380ff.) durch die konsequente Durchführung der mathematischen Grundlegung und allseitige Begründung der methodologischen Grundanschauung.

Aber ist es wirklich noch das System Leibnizens, das in dieser großzügigen Darstellung uns entgegentritt? Der unbefangene Leser, der von der Lektüre Leibnizens an sie herantritt, sieht sich gewissermaßen in ein ganz anderes philosophisches Milieu versetzt. Der große Mathematiker Leibniz hat den Metaphysiker völlig verdrängt. Die Monadenlehre ist in immanente Gesetzlichkeit aufgelöst, an die Stelle der selbständig existierenden Substanz tritt der Funktionsbegriff. Die Theorie der Phänomene ist dem Kritizismus so sehr angenähert, daß Leibniz sich fast völlig in der Sprache Kants, oder vielmehr eines von einer ganz bestimmten Position aus gesehenen Kant, darstellen läßt. Die Beziehungen zu Kant sind mehrfach besprochen (besonders S. 161, 259, 271ff., 370, 373f.), und der Versuch wird auch gemacht, anzugeben, was Leibniz' Monadenlehre noch von Kants transzendentaler Apperzeption trennt, am deutlichsten in dem Satz: „In Leibniz' Analyse des Bewußtseinsbegriffs entstand das Material der Probleme, deren formale Bewältigung und deren einheitliches Lösungsprinzip erst im kritischen Idealismus erreicht wird" (S. 370f.). Aber wenn dann wieder gesagt wird, „daß Leibniz' Philosophie in der Tat den ganzen Weg durchmessen hat, der von Descartes' denkender Substanz bis zum „Ich denke" der transzendentalen Apperzeption hinführt" (S. 373), so erscheint dies völlig als konsequenter Ausdruck dieser Auffassung des Leibnizschen Systems. Genauere Betrachtung zeigt freilich, daß es dabei ohne künstliches Hineindeuten nicht abgeht. Einige Beispiele. Wenn Leibniz sagt (an Redmond, Gerh. III, 622): „Jecrois, que tout l'univers des Creatures ne consiste qu'en substances simples ou Monades, et en leur Assemblages" und: „Les Assemblages sont ce que nous appelons corps," so spricht sich darin wie an beliebigen anderen Stellen der vorkritische Rationalismus deutlich aus, für welchen das Ergebnis des vernünftigen Denkens eo ipso transsubjektive Wirklichkeit ist. Beachtenswert ist auch die Stelle in demselben Briefe: „Il n'y a point d'action des substances que les perceptions et les appetits; toutes les autres actions sont phenomenes comme tous les autres agissans."

(Gerh. III, 623.) Wenn Cassirer meint, die Substanzen seien überhaupt nur, indem sie sich in der Darstellung und Erzeugung von Phänomenen betätigen, so läßt sich damit diese Nebeneinanderstellung der eigenen Tätigkeit der Substanzen und der „anderen Tätigkeiten“ kaum vereinigen. Noch deutlicher ist eine Stelle aus einem Brief an de Volder (Gerh. 263): „Substantiae non tota sunt, quae contineant partes formaliter, sed res totales quae partiales continent eminenter“, wo der scholastische Terminus eminenter eben das bedeutet, daß die Substanz mehr ist als die Gesamtheit ihrer Wirkungen. Gelegentlich täuscht nur die der einmal gewonnenen Grundanschauung angepaßte Übersetzung über den Zwiespalt zwischen Deutung und Wortlaut hinweg. S. 359 lesen wir ein Zitat, das seinem Wortlaut nach völlig davon überzeugt, daß wir im Ich bei Leibniz nicht eine für sich bestehende Substanz, sondern den Ausdruck eines Gesetzes zu sehen haben: „Das Ich ist das ‚beharrende Gesetz in der stetigen Erzeugung der Reihe seiner Phänomene!“ Lesen wir aber bei Leibniz (Gerh. II, 136) nach, so finden wir: „Que chacun de ses substances contient dans sa nature legem continuationis seriei suarum operationum, et tout ce qui luy est arrivé et arrivera.“ Etwas anderes ist das Enthaltensein des Gesetzes in der Natur der Substanz und etwas anderes die Identifikation desselben mit der Substanz. Cassire muß daher auch die bei Leibniz immer in die Welt der Phänomene hereinragenden, die metaphysische Auffassung begünstigenden „primitiven Kräfte“ möglichst aus der Erklärung ausschalten (Vgl. 300, 309, 315), und wenn Leibniz das Erhaltungsgesetz als „metaphysisches Prinzip“ bezeichnet, so soll diese Benennung „— in Übereinstimmung mit Leibniz' allgemeinem Sprachgebrauch (? Ref.) — vielmehr als ein Hinweis auf die logischen Fundamente des Gesetzes aufgefaßt werden“ (S. 315). Am nächsten scheint der Auffassung Cassirers eine Stelle aus einem Briefe Leibnizens an Alberti (Gerh. VII, 444) zu stehen: „Generalement la nature de la substance est d'estre feconde, et de faire naistre des suites ou variétés;“ nehmen wir aber den Zusammenhang und die Fortsetzung hinzu: en lieu que l'étendue ne donne que des possibilités sans enfermer quelque activité,“ so verliert sie ihre Beweiskraft für eine Beschränkung des

Wesens der Substanz auf die Hervorbringung der Welt der Phänomene.

Wenn man daher auch dem Verfasser das Recht zugestehen wird, aus dem an Denkmotiven so reichen Systeme Leibnizens die mit seiner Anschauung übereinstimmenden Punkte hervorzuheben, so wird man doch bei aller Anerkennung der wissenschaftlichen Leistung des Werkes, das doch eine Interpretation des richtig verstandenen Leibniz sein will, dieser Verwandlung der Leibnizschen Metaphysik in Erkenntniskritik und Funktionstheorie nicht zustimmen können.

25) G. W. Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Übersetzt von Dr. A. Buchenau. Durchgesehen und mit Einleitungen und Erläuterungen herausgegeben von Dr. E. Cassirer: Band I (Philos. Bibliothek Bd. 107) Leipzig, Verlag der Dürrschen Buchhandlung 1904. 374 S. Band II (Philos. Bibliothek Bd. 108) 1906. 582 S.

Im Unterschied von den bisherigen Sammlungen der Hauptschriften, die im günstigsten Fall einen Überblick über den Inhalt der Lehre geben, will der Herausgeber eine Auswahl treffen, welche die Entstehungsbedingungen, die zugleich Bedingungen des sachlichen Verständnisses sind, veranschaulichen soll. Zu diesem Zwecke mußte die strenge Scheidung zwischen „metaphysischen" und „wissenschaftlichen" Schriften aufgehoben werden, und jedes Gebiet produktiver Gedankenarbeit mußte zum mindesten in einer bezeichnenden Probe vertreten sein. Dementsprechend gibt der erste Band die für die Ausbildung der allgemeinen Methode der Leibnizschen Philosophie und für die Gewinnung ihres begrifflichen Fundaments maßgebenden Schriften zur Logik und Methodenlehre, zur Mathematik, zur Phoronomie und Dynamik, und von den Schriften zur Metaphysik eine erste Gruppe von Proben: „Zur geschichtlichen Stellung des Systems" (Kritisches gegen Descartes, Malebranche, Spinoza).

Der zweite Band führt mit den Schriften „Zur Biologie und Entwicklungsgeschichte" in die Eigenart der Leibnizschen Metaphysik selbst ein. Der in allen bisherigen Leibniz-Ausgaben fehlende interessante und wichtige Brief an Varignon, der das Kontinuitäts-

prinzip in einer fast völlig modernen Anwendung auf die Kontinuität der Arten vertritt, ist neben der Übersetzung in einer Beilage (S. 556ff.) im Original mitgeteilt. Es folgen dann als dritte Abteilung der „Schriften zur Metaphysik“ die Schriften „zur Monadenlehre“ selbst, wobei mit Recht Abschnitte aus dem Briefwechsel mit Arnauld, de Volder, Bernouilli, Redmond, Bourguet reichlich gegeben sind. Als letzte Hauptgruppe schließen sich an die „Schriften zur Ethik und Rechtsphilosophie“.

Die ausführlichen Einleitungen wie die Anmerkungen vertreten die in dem Werk von Cassirer vertretene, eben besprochene Ansicht. Auch die Auswahl ist vielfach dadurch bestimmt. Man wird aber dem Herausgeber und Übersetzer zugestehen müssen, daß sie sachgemäß und instruktiv ist, und daß die Absicht der Übersetzung, „eine genaue und vor allem eindeutige Wiedergabe der Leibnizschen Begriffe“ zu erzielen, im wesentlichen erreicht ist.

Ein sorgfältiges Sach- und Namenregister erhöht die Handlichkeit der Ausgabe, würde aber das Aufsuchen noch mehr erleichtern, wenn Begriffe wie „Monaden“, „Zentralmonade“, „Zufälligkeit“ in eigner Rubrik verzeichnet wären. Druckfehler I S. 96 in dem Briefdatum: statt 1762 lies: 1702. II. S. 574 b. Z. 6 v. o. statt 439 lies: 438. S. 578 a. Z. 2 v. o. statt 434 lies: 435.

Zusammen mit den früher herausgegebenen Bänden, den von Schaarschmidt übersetzten und eingeleiteten, jetzt in 2. Auflage (1904) erschienenen „Neuen Abhandlungen über den menschlichen Verstand“ und der (allerdings schon von 1879 stammenden) Übersetzung der Theodizee von Kirchmann stellen diese neuen Bände eine Leibnizausgabe dar, welche die philosophisch wichtigsten Schriften annähernd vollständig in bequemer Übersicht enthält. Zur erstgenannten Ausgabe der Noweaux essâis sei noch besonders bemerkt, daß hier die der Gerhardtschen Auskabe zur Last fallende verwirrende Versetzung einer ganzen Textpartie, auf welche Falkenberg (Eine Textlücke in Leibniz' Noweaux essàis, Zeitschrift für Philosophie Bd. 130, S. 20ff.) aufmerksam macht, S. 52 gekennzeichnet und der sinngemäße Zusammenhang des ursprünglichen Textes gewahrt ist. Bei Gerhardt steht — offenbar infolge eines Versehens beim Satz, — der Textabschnitt der Erdmann'schen

Ausgabe 211a Zeile 26 v. o.. que ces idées bis 212b Zeile 2 v. u. qu'il y ait nicht Gerh. V 79 Zeile 12 v. u. zwischen den Worten dès qu'on apperçois und des pensées innées, wo er stehen sollte, sondern Gerh. 69 Zeile 4 v. o. bis 72 Zeile 16 v. u. zwischen den Worten des § 4 Mais aons j'uyerous und dans la suite (Erdmann 207b Zeile 23/24 v. u.). Ohne eine Berichtigung dieser fatalen Textverschiebung ist der Gedankengang dieses wichtigen ersten Kapitels der Noweaux essâit nicht richtig zu verstehen.

Derartige Beobachtungen verstärken den Wunsch nach der von der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften und der Pariser Academie des sciences und Academie des sciences morales et politiques herauszugebenden Leibnizausgabe, die etwa 50 Quartbände von je 60 Bogen umfassen soll, die aber leider zu ihrer Fertigstellung mehrere Jahrzehnte in Anspruch nehmen wird.

26) Heinrich Hoffmann, die Leibnizsche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Stellung. Tübingen und Leipzig, J. C. B. Mohr (Siebeck) 1903. VIII und 105 S.

Die vorliegende Arbeit zeichnet sich vor den meisten bisherigen Darstellungen der Leibnizschen Religionsphilosophie dadurch aus, daß sie als Quelle nicht vorwiegend oder ausschließlich die populär gehaltene Theodizee benutzt, sondern fast sämtliche Werke und einen großen Teil der Briefe, besonders auch derjenigen Schriften, die Einblicke in die Motive der Systembildung gewähren.

So wird in einem I. Abschnitt auf Grund der Confessio naturae contra Atheistas von 1668, eines Specimen zur Scientia generalis und anderer Schriften geschildert, wie Leibniz, von der Empfindung durchdrungen, daß nicht nur einzelne Dogmen, sondern daß die Religion als Ganzes sich in einem Zustande der Krisis befindet, sich die Aufgabe stellt, die Religion gegenüber der veränderten wissenschaftlichen Lage zu begründen. Dabei gilt es als selbstverständlich, daß die Philosophie oberste Richtschnur ist, und das Programm seiner Apologetik, wie es in einem Briefe an Spizelius entwickelt ist, geht in erster Linie dahin, die Wahrheit der natürlichen Religion, d. h. die Existenz Gottes und der Unsterblichkeit zu erweisen, um dann erst sich dem Positiven zuzuwenden

(S. 19). Dementsprechend werden zunächst in einem II. Abschnitte „die natürlichen Religionswahrheiten“ besprochen, sodann III. „das subjektive religiöse Verhalten (die Frömmigkeit)“, dem neben dem intellektualistischen Grundzug die „Gottesliebe“ nicht fehlt, die ihn in Fénélons mystischer Frömmigkeit eine verwandte Ader spüren läßt, und endlich IV. die Offenbarungsreligion, deren Anerkennung nicht etwa nur aus der Theodizee, sondern aus vielen anderen seiner Schriften und aus seinen intimsten Briefen sich belegen läßt. Das daraus entstehende Schwanken zwischen einer mit dem Christentum identischen Vernunftreligion und einer auf den Geschichtsbeweis sich gründenden Offenbarungsreligion wird in folgender Weise gedeutet: „Leibnizens tiefste Tendenz ist auf völlige Rationalisierung des Christentums gerichtet, aber ein konservativer Charakter läßt es zu keinem konsequenten Auswirken derselben kommen“ (S. 91). So trägt seine Theologie — auch sonst ist ja Leibniz der Mann der Kompromisse — deutlich sichtbar den Stempel des Kompromisses an der Stirn, der gelegentlich eine fast groteske Form annimmt, wenn „die Vernunft beweist, daß der Offenbarung gegenüber Autoritätsglaube das vernunftgemäße Verhalten sei“ (S. 83). Doch tritt der Verfasser gegenüber den Zweifeln an Leibnizens Ehrlichkeit dafür ein, daß hinter seinen Ausführungen über die natürliche Religion ernsteste Überzeugungen stehen, wobei er sich mit Recht auf die ersten Teile seiner Arbeit beruft, während dies in betreff der Behauptung der Offenbarung als eines Ganzen nicht ebenso zweifellos sei und bei der Behandlung der einzelnen Dogmen tatsächlich das Bereich der Akkomodationen beginne.

Der Wert der Schrift liegt in der Art, wie in dieser monographischen Bearbeitung der Leibnizschen Religionsphilosophie die historische Betrachtungsweise konsequent durchgeführt ist.

27) ALBERT GÖRLAND, Der Gottesbegriff bei Leibniz. Ein Vorwort zu seinem System. Alfred Töpelmann (vormals J. Rickersche Verlagsbuchhandlung), Gießen 1907. VI und 138 S. (Philosophische Arbeiten, herausgegeben von Hermann Cohen und Paul Natorp, I. Band, 3. Heft).

Diese als Eröffnungsschrift einer Reihe von Monographien über Leibniz gedachte Arbeit, die auf gründlicher Durchforschung des Materials beruht, behandelt zunächst in den beiden ersten Kapiteln die Unabhängigkeit der ewigen Wahrheiten und der „Weisheit als Wissenschaft des Guten“ von dem Willen Gottes und geht dann über zu den Begriffen Möglichkeit und Wirklichkeit, zu der Unterscheidung der metaphysischen und hypothetischen Notwendigkeit, dem „Conatus zur Wirklichkeit“, der in jeder Möglichkeit liegt, aber von der „Kompossibilität“ eingeschränkt wird, und zum Verhältnis der causa efficiens und causa finalis, wobei in Beziehung auf Gottes Willensbetätigung in der Wahl des Vollkommensten sich ergibt: „Die Determination des Willens bleibt notwendig, aber nur als Direktive der Handlung vermöge einer Hypothesis, einer Zwecksetzung“ (S. 30). Gott ist „als causa efficiens zugleich causa finalis“. Die Harmonie zwischen beiden Reichen, dem physischen und dem moralischen Reich, setzt die „prästabilierte Harmonie“ voraus; sie führt zu dem, was der Verfasser „die Messiasidee“ heißt, dem Gedanken, welcher „die Harmonie der beiden Reiche durch die Voraussetzung einer gemeinsamen Ursache ausspricht“ (S. 38f.) So schafft der Glaube, aus dem Drängen der sittlichen Aufgabe heraus, eine Harmonie zwischen dem physischen und moralischen Reich. Das reale Geschehen ist diesem Glauben der „Fortschritt zur vollkommensten Republik der Geister, zur reinen Herrschaft des Guten und Gerechten in sich selbst, . . . ein Fortschritt nicht zu einem Ziele, als vielmehr in der Annäherung an eine konstante Richtung des unendlichen Weges“. Die prästabilierte Harmonie soll daher nur bedeuten, „daß es möglich sei, die Gesellschaft unter den Gesichtspunkt der Entwicklung zu stellen“ (S. 39). Noch deutlicher tritt der charakteristische Standpunkt des Verfassers hervor in dem mit besonderer Sorgfalt ausgeführten Kapitel vom „Beweis Gottes“. Über die Stufe der „dogmatischen Extravaganz“, für welche der Beweis aus dem Begriff Gottes und der Beweis aus der Zufälligkeit aller Kreatur unbedingt gilt, gelangt Leibniz im Kampf gegen Spinoza und Descartes hinaus zur „Stufe des kritischen Gewissens“, auf welcher die kritische Prüfung sich auf die Beurteilung der Möglichkeit der Gottesidee selbst richtet, und, indem sie dabei

schließlich zu einem verneinenden Resultat gelangt, jeden Apriori-Beweis Gottes als unmöglich zugesteht (S. 58). Der Aposteriori-Beweis aus der Hypothese der prästalierten Harmonie, die den am meisten unumstößlichen Beweis Gottes geben wollte, bedurfte aber zur eigenen Sicherung des unerschütterlichen Vertrauens auf die Vollkommenheit Gottes, ist also vom Gottesbegriff des Apriori-Beweises nicht zu trennen und unterliegt daher auch der an diesem geübten Kritik (S. 65). So bleibt zuletzt anstatt des Beweises nur der auf die Liebe zu Gott und das pflichtgemäße Handeln sich gründende Glaube. Die Leibnizsche Gottesidee bedeutet ein Postulat des Sittlichen, die Idee des Garanten eines messianischen Reiche von dieser Welt" (S. 178).

Der Verfasser belegt seinen von der gewöhnlichen Auffassung des Gottesbegriffes bei Leibniz wesentlich abweichenden Standpunkt durch ein reiches Quellenmaterial, das (S. 77 bis 138) in besonderem Anhang in extenso gegeben ist. Mancher Leser wird ihm für die mühevolle Arbeit sehr dankbar sein. Ich zweifle aber doch, ob es nicht vorzuziehen wäre, die Hauptstellen in den Text aufzunehmen und auf die übrigen nur zu verweisen, da die eigentliche Beweiskraft doch schließlich nur dem Original im Zusammenhange zukommt. Die Grundanschauungen des Verfassers treffen mit denjenigen Cassirers zusammen. Wie bei dem letzteren ist das Ergebnis das Vorhandensein Kantischer Grundgedanken bei Leibniz. Nur ist es hier der Gottesbegriff und Kants Postulat der praktischen Vernunft, um das es sich handelt. Leibniz wird Kantianer. Man fragt sich: wo bleibt die „höchste Monade" als logisch notwendiges Glied des Systems, und wie nimmt sich Leibnizens Religionsphilosophie nach Ausschaltung der für den Rationalismus so charakteristischen Beweisbarkeit der Gottesidee aus? Aber auch abgesehen von solchen an sich noch nicht beweisenden Einwänden ist, wie mir scheint, die Bestätigung dieser Ansicht aus den Quellen nur dadurch möglich geworden, daß der Verfasser gelegentliche Zweifel Leibnizens an der zwingenden Kraft der Beweise zur Hauptsache gemacht und einzelnes abweichend vom eigentlichen Sinne gedeutet hat. Es ist unmöglich, das hier durch die ganze Schrift hindurch zu zeigen. Nur einige Beispiele! Aus der Tatsache, daß Leibniz die Hypothese der prästabilierten Harmonie für einen der stärksten Beweise der

Existenz Gottes hält, leitet er ab, daß er die anderen Beweisreihen nicht für einwandfrei hielt und daß die prästabilierte Harmonie als Voraussetzung dieses Beweises für hypothetische Zulänglichkeit aufweise (S. 51). Wenn ferner Leibniz seine Kritik des Descartesschen Beweises „aus der Idee Gottes" mit den Worten einschränkt: „Den Zweifel lasse ich nur zu hinsichtlich einer strengen Beweisführung, die ganz allein auf die Idee begründet ist. Denn man ist auch sonst der Idee und des Daseins Gottes hinlänglich versichert," so sieht der Verfasser darin den Hinweis auf eine aus der Gottesliebe entstehende, ohne Beweis zustande kommende Überzeugung. Daß aber mit dem „auch sonst" nur andere Beweise gemeint sind, zeigt schon der übernächste Satz, der im Original lautet: „Et c'est aussi ce que je croy de l'idée de Dieu, dont je tiens la possibilité et l'existence demontrées de plus d'une façon" (Gerh. V 419). An einer anderen Stelle (S. 68) meint der Verfasser, Leibniz habe wesentlich aus Rücksicht darauf, daß die Zeit noch nicht reif war, eine rein moralische „Realitätsbegründung" nicht offen an die Stelle der theoretischen gesetzt. Auf was es aber Leibniz an der betreffenden Stelle eigentlich ankommt, ist in den Worten des Originals ausgesprochen: „Unterdeßen müssen wir uns sonderlich von solchen Meinungen und gebräuchen regieren lassen, welche die moderatesten seyn und von aller extremität weit entfernet" ... „denn es ist uns an der Leute opinion nicht wenig gelegen" (Gerh. VII 93).

Eine ganze Anzahl anderer zitierter Äußerungen ist nur gegen die besondere Form des cartesianischen Gottesbeweises gerichtet.

So wird man die Bezeichnung dieser Arbeit über den Leibnizschen Gottesbegriff, welche eines der rationalistischen Hauptmomente desselben, die Beweisbarkeit, zugunsten des „Postulats" ausschalten möchte, als „Vorwort zu seinem System" kaum für glücklich halten können. Dies hindert jedoch nicht, die tüchtige wissenschaftliche Arbeit anzuerkennen, die darin niedergelegt ist.

Über die folgenden Schriften kann mit Rücksicht auf den zur Verfügung stehenden Raum nur noch eine Orientierung in kürzerer Fassung gegeben werden.

28) JOHANNES VERWEYEN, Ehrenfried Walther von Tschirnhaus als Philosoph. Eine philosophiegeschichtliche Abhandlung. J. P. Hanstein, Bonn 1905. 137 S.

Nach einer Einleitung über Leben und Schriften Tschirnhausens gibt der Verfasser im Anschluß an sein Hauptwerk, die „Medicina mentis" (bereits 1682 der „Kgl. Akademie" zu Paris in den Grundzügen mitgeteilt, 1686 in Amsterdam veröffentlicht), und unter Berücksichtigung seiner Briefe an Spinoza und Huygens eine Darstellung der philosophischen Lehren des merkwürdigen Mannes, zunächst der — eudämonistischen — Ethik, die in der Vereinigung von sapientia, virtus und tranquillitas animi das höchste Gut findet und — worauf die epikureischen Elemente in der Medicina mentis hinweisen — aus Gassendi, aber auch aus Spinoza und am meisten aus Descartes schöpft (S. 25ff.). Für die Behandlung des erkenntnistheoretischen Problems ist charakteristisch, daß Tschirnhaus seine ganze Untersuchung auf vier ursprüngliche Erfahrungstatsachen aufbaut. Die erste, zugleich die allgemeinste Grundlage jeglicher Erkenntnis ist das Erlebnis mannigfachster Inhalte überhaupt (S. 42), die zweite besteht darin, daß einiges im Sinne der Erhaltung und Förderung des Lebens wirkt, anderes aber in entgegengesetzter Richtung, die dritte darin, daß wir einiges als wahr, anderes als falsch erkennen. Die vierte Tatsache ist das percipere sub forma passionis, das im Unterschied von dem concipere sub forma actionis, das dem intellectus zuzuschreiben ist, der imaginatio angehört (S. 64ff.). In Beziehung auf letzteren Punkt wird die Abhängigkeit von Descartes und Spinoza, in betreff der vier Erfahrungstatsachen das Zusammentreffen mit Geulinx (S. 77f.) hervorgehoben. Die Bearbeitung des logischen Problems setzt sich eine ars inveniendi veritates als Ziel und zugleich als schwierigste Aufgabe, die aber nicht der Lullischen Kunst, sondern der mathematischen Methode folgen soll. Nach einer im vierten Kapitel gegebenen Erörterung über „Naturphilosophisches und Metaphysisches" bei Tschirnhaus schließt die Schrift mit einem kritischen Rückblick und einem Exkurs, der die Abfassungszeit der Leibnizschen Schrift de vita beata durch Vergleichung mit der medicina mentis festzustellen sucht, aber, ebenso wie schon Trendelenburg, mit einem non liquet endigt.

Das Verhältnis Tschirnhausens zu Leibniz ist weniger eingehend behandelt als das zu anderen Philosophen. Das ausführlichste und zuverlässigste Material darüber gibt die, wie es scheint, von dem Verfasser nicht benutzte Einleitung zu der betreffenden Abteilung des oben angezeigten, von Gerhardt herausgegebenen „Briefwechsels von Gottfried Wilhelm Leibniz mit Mathematikern“ (S. 311ff.).

29) Briefe Samuel Pufendorfs an Christian Thomasius (1687—93). Herausgegeben und erklärt von Emil Gigas. München und Leipzig 1897. Druck und Verlag von R. Oldenbourg. (Historische Bibliothek, herausgegeben von der Redaktion der Historischen Zeitschrift, II. Band.)

Die vorliegende Sammlung, welche 34 Briefe Pufendorfs an Thomasius nebst einem von der Witwe Pufendorfs 1697 an den Hallischen Freund ihres Mannes geschriebenen Brief enthält, bildet eine Ergänzung der im 70. Band der „Historischen Zeitschrift“ von Konrad Varrentrapp veröffentlichten Briefe Pufendorfs. Die Originale befinden sich in der Kgl. Bibliothek zu Kopenhagen. Die Antworten Thomasius an Pufendorf waren leider nicht aufzufinden. Es hat einen besonderen Reiz, die Anfänge der deutschen Aufklärung durch die in diesen persönlichen Beziehungen sich widerspiegelnden kleinen Züge beleuchtet zu sehen. Philosophisch interessant ist besonders der Brief vom 17. Juli 1688, wo von Tschirnhaus, Spinoza, Aristotelischer und Epikureischer Ethik die Rede ist.

30) Eugen Wolff, Gottscheds Stellung im deutschen Bildungsleben. Erster Band. Kiel und Leipzig, Lipsius u. Tischer, 1895. VI u. 230 S.

Das erste Kapitel des Buches beschäftigt sich mit Gottscheds Stellung in der Geschichte der deutschen Sprache. Nur das zweite Kapitel kommt für uns in Betracht: „Gottsched im Kampf um die Aufklärung“. Zunächst wird der Entwicklungsgang Gottscheds von den heimatlichen Lehrjahren bis zur Zeit seiner Reife geschildert, die Übersiedelung von Königsberg, wo der hochaufgeschossene Magister in Gefahr ist, den Werbern des Königs von Preußen in die Hände zu fallen, nach Leipzig, wo es ihm als erstem Wolfianer

gelingt, einen philosophischen Lehrstuhl an der Universität sich zu erobern. An der in den Jahren 1724—35 sich vollziehenden Loslösung der Wortführer der Wolfschen Schule von der prästabilierten Harmonie beteiligt er sich mit drei Dissertationen, in denen er die dem influxus physicus entgegenstehenden Hypothesen zurückzuweisen sucht, im übrigen es aber „nicht für seine Pflicht hält, einen Streit zwischen so bedeutenden Männern zu entscheiden" (S. 135). Eingehende Besprechung findet die dem Plagiat sich nähernde Abhängigkeit der Gottschedschen Logik von Ludwig Philipp Thümmigs Institutiones Logicae (S. 145ff.). Gottscheds eigentliche Bedeutung liegt jedoch in dem agitatorischen Eingreifen in die philosophischen und theologischen Zeitkämpfe, das den Rationalisten in mannigfache Kämpfe mit der Orthodoxie verwickelte. Charakteristisch ist für ihn, daß er, als echter Agitator, weniger auf die siegende Macht des bahnweisenden Gedankens als vielmehr auf die werbende Betriebsamkeit von Parteien und Koterien vertraute. So sucht er insbesondere durch Zusammenschluß mit dem Grafen Ernst Christoph von Manteuffel und der von diesem gestifteten Gesellschaft der Alethophilen, deren Name schon (nach dem Titel der Wolfschen Metaphysik: „Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, den Liebhabern der Wahrheit mitgeteilet") sie als „Freunde der Wolfschen Philosophie" kennzeichnete, eine Rückendeckung und Hilfstruppe im Kampfe für Aufklärung und Rationalismus zu gewinnen.

31) Wilhelm Friedrich, Über Lessings Lehre von der Seelenwanderung. (Preisgekrönt von der August Jenny-Stiftung.) Leipzig, Oswald Mutze, 1890. 114 S.

Mit Lessings Lehre selbst beschäftigen sich nur einige Seiten der Schrift. Ihr Hauptinhalt ist eine Apologie der Seelenwanderung, für welche einzelne historische Exkurse, unter denen auch einer über den „Geheimbuddhismus" nicht fehlt (S. 49ff.), nur Mittel zum Zweck sind.

Denselben Ursprung und dieselbe Tendenz hat

32) Gustav Hauffe, Die Wiedergeburt des Menschen. Abhandlung über die sieben letzten Paragraphen von Lessings

Erziehung des Menschengeschlechts. Borna-Leipzig, A. Jahnke. (Preisgekrönt von der August Janny-Stiftung.)

Nur die „Vorbemerkungen der Schrift“, die weder Jahreszahl noch Inhaltsverzeichnis aufweist, haben Lessings Schrift selbst zum Gegenstand. Anknüpfend an das Fragment, das den Titel trägt: „daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können,“ sieht der Verfasser die grundlegende Gesamtanschauung Lessings darin, daß jedes Wesen die ganze vorhergehende Reihe der Wesen in der Stufenleiter der Schöpfung voraussetzt und auf die ganze nachfolgende hinweist, daß also die kontinuierliche Entwicklung vom Einfachen zum Zusammengesetzten in keinem anzugebenden Punkte stillsteht, sondern in das Unendliche fortgeht (S. 12f.) Der Hauptteil der Schrift dient der „Rechtfertigung jenes Lessing-Gedankens von der Wiedergeburt des Menschen auf Erden und von der versittlichenden Kraft und veredelnden Wirkung dieses Gedankens in Beziehung auf Humanität, Menschenliebe und soziale Wohlfahrt“.

33). Chr. Schrempf, Lessing als Philosoph. Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff) 1906. 203 S. (Frommanns Klassiker der Philosophie, herausgeg. von R. Falckenberg XIX.)

Bei einem Buch, das so stark durch die persönliche Eigenart des Verfassers bedingt ist, wie das vorliegende, könnte eine gerechte Würdigung nur durch eine ausführliche Wiedergabe des Inhalts und umfangreichere Proben der Darstellung erzielt werden. Daß das Buch aus einem Gusse ist und einen bedeutenden Eindruck macht, hängt offenbar damit zusammen, daß dem Autor bei der Vertiefung in die Gedankenwelt seines Helden verwandte Saiten anklingen. Dies tritt schon in der Einleitung hervor, in welcher der Verfasser die Beschäftigung mit Lessing aus „philosophischem Interesse“ zu rechtfertigen sucht. Die Bedeutung eines Philosophen darf nicht in seiner „Philosophie“ gesucht werden, d. h. „in dem System, worin er zusammenstellt, was er erkannt zu haben glaubt“, auch nicht in der Strenge seiner Methode. Dauernder Beachtung wert ist vielmehr der Philosoph, „der eine der in der Philosophie zusammentreffenden Tendenzen oder eine gewisse Kombination derselben in typischer Weise vertritt“ (S. 13). Fragen

wir bei Lessing, wie er dieses und jenes Problem der Philosophie aufgefaßt und etwa gelöst habe, so stellt er sich als ein Eklektiker dar von recht wenig Originalität und Zusammenhang des Denkens. Anders wenn wir ihn als lehrreichen Typus einer berechtigten Art des philosophischen Denkens betrachten. Seine philosophische Größe liegt darin, daß er unter Zeitgenossen, denen das definitive Ja oder Nein nur gar zu leicht von der Zunge sich löste, mit dem feinsten Gefühl für die intellektuelle Redlichkeit — nicht für die Wahrheit, nicht gegen den Irrtum, sondern nur für das Recht zu fragen, zu zweifeln kämpft (S. 15).

Das erste Kapitel schildert Lessings religiöse und philosophische Entwicklung bis 1760, die in einem folgerichtigen Durchdenken der Leibniz-Wolffschen Philosophie liegenden Bedingungen einer Spannung zwischen dem übernommenen Glauben und der angelernten Philosophie, den im „Christentum der Vernunft" unternommenen Versuch, sich das christliche Dogma mit Hilfe der Leibnizschen Begriffe zuzueignen (S. 34), die durch die Loslösung vom Autoritätsglauben bedingte und in den gleichzeitigen Dichtungen sich aussprechende Änderung der ganzen Lebensauffassung, die Bedeutung der Rezensionen für die Berlinische privilegierte Zeitung von 1751—1754 und der Aufsätze aus der ersten Hälfte der fünfziger Jahre, besonders der „Gedanken über die Herrnhuter", ferner die in der Abhandlung „Pope ein Metaphysiker" sich vollziehende Annäherung an Spinozas Identität von Gott und Natur und Ablehnung aller teleologischen Weltbetrachtung und endlich die seit 1759 in den „Briefen, die neueste Literatur betreffend" hervortretende Bekämpfung der neumodischen Rechtgläubigkeit zugunsten sowohl der alten beschränkten, aber ehrlichen Orthodoxie, als der Rechte der Vernunft.

Das zweite Kapitel bespricht Lessings Gedanken zur Theorie der Kunst, das dritte: „Lessing als Vorkämpfer der intellektuellen Redlichkeit." Hier werden neben „Berengarius Turoneusis" (1770), den Aufsätzen über Leibniz (1773) und der Rettung des Adam Neuser (1774) hauptsächlich die Herausgabe der „Schutzschrift" des Reimarus und die „Erziehung des Menschengeschlechts" behandelt. In betreff der Stellung Lessings zum Spinozismus meint der Verfasser, bei aller Annäherung Lessings an Spinoza, deren

Zeugnisse im einzelnen übrigens manchem Zweifel Raum lassen, sollte man es lieber vermeiden, Lessing einen Spinozisten zu nennen. Man werde mit dieser Bezeichnung der Art, wie sich Lessing zu allen philosophischen Systemen stellte, nicht gerecht. „Was ist ihm Aristoteles, Leibniz, Spinoza, Winckelmann? Was ist ihm Reimarus und Goeze, Gottsched und Klotz? Menschen, die ihn und andre im Streben nach der Wahrheit fördern oder hindern; sonst nichts. Seine Liebe und sein Haß sind gleich objektiv. Und was ist er sich selbst? Das gleichgültige Subjekt zu seinen Gedanken.“ „Im Reich der Wahrheit kennt er keine Privilegien, läßt andern keines gelten, macht für sich auf keines Anspruch.“ (S. 197.)

Ist es dem Verfasser gelungen, unter eingehender Verwertung des Materials und scharfer Zergliederung der prinzipiellen theologischen Zeitfragen ein wirkungsvolles Bild von Lessings Persönlichkeit als des „Vorkämpfers der intellektuellen Redlichkeit“ zu entwerfen, so wird man doch die Zeichnung Lessings des „Philosophen“ kaum ausreichend finden können. Dasjenige Moment, das für Lessings Erhebung über das Aufklärungszeitalter charakteristischer ist, als sein furchtloses Wahrheitsstreben um des Strebens willen, die historische Betrachtungsweise, die Auffassung der Menschheitsgeschichte unter dem Gesichtspunkte der Entwicklung, wird nur gelegentlich berührt (S. 125, 155, 183) und tritt hinter die prinzipielle Auseinandersetzung zwischen Vernunft und Offenbarung völlig zurück. Und doch ist es der Lessing, für welchen das Entweder-Oder des rationalistischen Aufklärers zu einem Nacheinander von Entwicklungsphasen und auch die überlieferte Form der Offenbarungsreligion zu einer an ihrer Stelle notwendigen nur unvollkommneren Stufe der Entwicklung zur höchsten Wahrheit wird, der als „Philosoph“ den tiefsten Gedanken des Leibnizschen Systems in seiner Weise vertritt und in dessen Gedankenwelt die Keime der großen Zukunft verborgen liegen.

34) Philosophische Aufsätze von Karl Wilhelm Jerusalem (1776). Mit G. E. Lessings Vorrede und Zusätzen neu herausgegeben von Paul Beer, Berlin, B. Behrs Verlag (E. Bock) 1900. XIII und 63 S. (Deutsche Literaturdenk-

male des 18. u. 19. Jahrh. Herausg. von August Sauer. Nr. 89/90.)

Von den vorliegenden fünf Aufsätzen, die Lessing gewissermaßen als Protest gegen die „Leiden des jungen Werthers“ herausgab, da es ihn verdroß, den toten Freund als „empfindsamen Narren“ dargestellt zu sehen, den er als „wahren, nachdenkenden Philosophen“ kannte, handelt I. von der Entstehung der Sprache; II. von dem Ursprung der abstrakten Begriffe; III. „Über die Freiheit“; IV. „Über die Mendelssohnsche Theorie vom sinnlichen Vergnügen“; V. „Über die vermischten Empfindungen“. Von Lessings Zusätzen ist am interessantesten der dritte, wo er sich in unzweideutiger Weise als Determinist äußert.

35) Hermann Vesterling, Herders Humanitätsprinzip. Diss. Halle 1890. 53 S.

Nach einer die Zeitfolge der Schriften Herders — im Anschluß an R. Haym — zugrunde legenden Erörterung der verschiedenen „Humanitätsprinzipien“, die sich bei Herder finden (S. 35), gelangt der Verfasser zu dem Ergebnis, daß das Wesen des Herderschen Humanitätsbegriffs „durchdringenden Verstand und vollendete Güte als habituelle Eigenschaften des neuen geistigen Menschen“ ausmachen, und sucht zuletzt die Bedeutung des Herderschen Humanitätsideals für die Ethik festzustellen.

36) Gustav Hauffe, Herder in seinen Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Borna-Leipzig. A. Jahnke. 127 S.

Eine Inhaltsangabe des Herderschen Werkes, deren erster Teil: „Herder in seinen ‚Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit‘“, und deren zweiter: „Herders ‚Ideen‘“ überschrieben ist. So unübersichtlich wie diese Einteilung ist die ganze Darstellung, so daß es nicht zu verwundern ist, wenn der Verfasser gelegentlich eine ganze Reihe von Sätzen (vgl. S. 4 mit S. 101 f.) wörtlich wiederholt.

37) Eugen Kühnemann, Einleitung zu Herders Werken (IV. 1. Deutsche Nationalliteratur, historisch-kritische Aus-

gabe, herausgegeben von Joseph Kürschner. 77. Band. Erste Abteilung, erster Teil. Stuttgart, Union Deutsche Verlagsgesellschaft. CLI S.

Diese wertvolle „Einleitung“ des hierzu in erster Linie berufenen Herder-Biographen behandelt zuerst Herders Gespräche über „Gott“ in ihrer Beziehung zu den Geistesbewegungen seiner Zeit, um an dieser der Abfassung nach späteren, nach dem Gedankeninhalt aber begleitenden oder vorbereitenden Arbeit den Umfang und die Tiefe der Probleme zum Bewußtsein zu bringen, deren Erledigung zum vollen Verständnis der „Ideen“ nötig erscheint. Der Streit um Spinoza, die Bedeutung Jakobis, das Verhältnis Herders zu Spinoza finden eingehende Besprechung. Sodann werden die einzelnen Teile der „Ideen“ nacheinander behandelt und dabei wichtige Punkte, wie Kants Rezension und ihre Wirkung auf Herder, die philosophiegeschichtlichen Abhandlungen Kants und das Verhältnis seines Systems zu Herders „Ideen“, das Verhältnis Herders zu Goethe, die in den „Zerstreuten Blättern“ mitgeteilten, den „Ideen“ parallel gehenden kleineren Schriften und zuletzt Herders Humanitätsbegriff ausführlicher erörtert. Die Arbeit, deren reicher Inhalt hier nur angedeutet werden konnte, schließt mit einer historischen Würdigung der „Ideen“ als „Symptom einer welthistorischen Krisis“, die mit den Aufgaben, die sie stellt, bis in die Gegenwart reicht.

38) Emil Utitz, J. J. Wilhelm Heinse und die Ästhetik zur Zeit der deutschen Aufklärung. Eine problemgeschichtliche Studie. Halle a. S., 1906, Max Niemeyer. 96 S.

Indem der Verfasser Heinse, den Dichter, Kunst- und Musikschriftsteller, den Übersetzer von Petronius, Tasso und Ariost, der schon wegen seiner Beziehungen zu Wieland und Goethe auf einiges Interesse Anspruch machen kann, auch einmal von der philosophischen Seite und als Ästhetiker betrachtet, hat er in der Tat durch seine Monographie in der Geschichte der Ästhetik eine Lücke ausgefüllt. In einem ersten Teil stellt er sich zunächst die Aufgabe, ein Bild der Ästhetik in Deutschland beim Auftreten Heinses

zu geben. Dabei wird unter anderm mit Heinrich v. Stein die Ansicht bekämpft, die Baumgartensche Ästhetik sei als Ausfüllung einer Lücke in einem philosophischen Schulsystem entstanden. Der Verfasser übersieht dabei, daß Baumgarten, auch wenn er das von ihm gerühmte starke und lebendige Interesse für die schönen Künste wirklich besaß (S. 6) — was übrigens schon im Blick auf die fast vollständige Beschränkung seiner Ästhetik auf die Poesie wesentlich einzuschränken ist — zur Begründung der philosophischen Ästhetik und damit zu seiner geschichtlichen Bedeutung doch schließlich nur dadurch gelangte, daß er die „Empfindungslehre“ als Wissenschaft vom Schönen in das Wolffsche System der Philosophie einreihte. Auf Grund einer Einteilung der ästhetischen Richtungen in Klassizisten und Empiriker wird sodann Heinse den letzteren beigezählt.

Der zweite und Hauptteil der Schrift gibt zunächst eine kurze Biographie Heinses und dann eine Darstellung seiner Lehre im Anschluß an seine Schriften, besonders den Kunstroman „Ardinghello“, den großen Musikroman „Hildegard von Hohenthal“ und die wissenschaftlichen Arbeiten, in denen er für Aristoteles und mit Herder gegen Kant Stellung nimmt. Die Schönheit wird definiert als „leichtfaßliche Vollkommenheit für Sinn und Einbildungskraft“. Die Kunst ist „Darstellung eines Ganzen für die Einbildungskraft“. Dem Formalismus gegenüber wird schon in den Jugendschriften betont, daß es vor allem auf den Inhalt des Dargestellten ankommt. Selbst in der Musik gilt das „Wort“ höher als der „Ton“. „Die Musik macht den Text nur gefälliger und dadurch tiefer eindringend. Wir bilden uns ein, die Musik tue das Meiste; es sind die Worte und Sachen. Wer fühlt etwas Bestimmtes bei Instrumenten allein, wenn man nicht vorher schon die Bedeutung weiß?“ (S. 73.)

Der dritte Teil will ein „Bild der deutschen Ästhetik beim Tode Heinses“ (um 1800) geben, um zu zeigen, „wie seine Gedanken weiterwirken und wo sein Einfluß einsetzt“ (S. 3). Man sucht aber in der — allerdings auch dürftigen — Skizze vergebens den wirklichen Nachweis einer irgendwie erheblichen Nachwirkung Heinses, den der Verf. als Ästhetiker trotz gelegentlichen Hinweises

auf seine Unklarheit in begrifflichen Dingen (z. B. S. 47, 59) entschieden überschätzt. Recht anfechtbar ist auch die Behauptung, die Romantik habe „die Tendenzen der Empiriker — in allerdings stark veränderter Form — weitergeführt“ (S. 88), oder an anderer Stelle, die Romantiker haben für den Fortschritt in der Ästhetik nichts geleistet (S. 91).

Ist so die Arbeit, besonders hinsichtlich des historischen Rahmens, in welchen der eigentliche Gegenstand hineingezeichnet ist, nicht ohne Schwächen, so ist sie doch als ein fleißiger Beitrag zu der wenig bearbeiteten Geschichte der Ästhetik der deutschen Aufklärung willkommen zu heißen, der durch die Schilderung einer vielseitigen, in interessanter Wechselwirkung mit den Größen der Zeit stehenden Persönlichkeiten unser Bild von dieser in der Mannigfaltigkeit ihrer Strömungen so anziehenden und an Keimen der Zukunft so reichen Epoche vervollständigt.

Berichtigung.

Seite	20	Zeile	11	von unten:	statt	S. [34]	lies	Bd. XX S. 535
„	21	„	9	„ oben:	„	S. 19	„	Bd. XX S. 524ff.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Aicher, S., Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles. Berlin. Reuther & Reichard.

Aschkenasy, H., Hegels Einfluß auf die Religionsphilosophie in Deutschland. Berlin. Ebering.

Böhringer, A., Kants erkenntnistheoretischer Monismus. München. Rieger.

Boucke, E., Goethes Weltanschauung auf historischer Grundlage. Stuttgart. Frommann.

Braeunig, K., Mechanismus und Vitalismus in der Biologie des 19. Jahrh. Leipzig. Engelmann.

Cassirer, E., Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Berlin. Cassirer.

Christ, A., Platons Apologie des Sokrates und Kriton nebst den Schlußkapiteln des Phaidon und der Lobrede des Alkibiades auf Sokrates aus dem Symposion. Leipzig. Freytag.

Cohn, J., Führende Denker. Geschichtliche Einleitung in die Philosophie Leipzig. Teubner.

Döring, O., Feuerbachs Straftheorie und ihr Verhältnis zur Kantischen Philosophie. Berlin. Reuther & Reichard.

Drews, A., Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung. Jena. Diederichs.

Fried, A., Die moderne Friedensbewegung. Leipzig, Teubner.

Frischeisen-Köhler, M., Moderne Philosophie. Stuttgart. Enke.

Fritsche, M., Die Weltanschauung Nietzsches. Altenburg. Geibel.

Gräter, A., Das neue Weltbild nach dem Niedergang der mechanischen Naturauffassung am Ende des 2. nachchristlichen Jahrtausends. Stuttgart. Selbstverlag.

Grunwald, G., Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik. Münster. Aschendorff.

Hegel, Phänomenologie des Geistes. Herausgegeben von Lasson. Leipzig. Dürr.

Hensel, P., Rousseau. Leipzig. Teubner.

Huth, H., Soziale und individualistische Auffassung im 18. Jahrhundert, vornehmlich bei A. Smith und Ferguson. Leipzig. Duncker & Humblot.

Hippokrates: Erkenntnisse. Übersetzt von Beck. Jena. Diederichs.
Johnston, Ch., Die Vedanta-Philosophie. Berlin. Raatz.
Kants Werke, in 8 Bänden. Herausgegeben von H. Renner. Berlin. Weichert.
Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften. VI. Bd. Berlin. Georg Reimer.
Kaftan, J., Die Lehre Kants vom kategorischen Imperativ. Tübingen. Mohr.
Koppelmann, Die Ethik Kants. Berlin. Reuther & Reichard.
Kirn, O., Sittliche Lebensanschauungen der Gegenwart. Leipzig. Teubner.
Neumark, D., Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters, nach Problemen dargestellt. Bd. I Berlin. Georg Reimer.
Philosophie im Beginne des 20. Jahrhunderts. Festschrift für K. Fischer. 2. Aufl. Heidelberg. Winter.
Schwarz, H., I. Kant. Ein Lebensbild nach Darstellungen der Zeitgenossen Borowski, Jachmann und Wasianski. Halle. Peter.
Siegel, C., Herder als Philosoph. Stuttgart. Cotta Nachf.
Staudinger, F., Die moralische Phrase im Liberalismus und deren Überwindung. Darmstadt. Roether.
Swoboda, H., Griechische Philosophie. Sammlung Göschen.
Volz, P., Mose. Tübingen. Mohr.
Wenzel, A., Die Weltanschauung Spinozas. Leipzig. Engelmann.
Willmann, O., Geschichte des Idealismus. 2. Aufl. Braunschweig. Vieweg & Sohn.
Wyneken, K., Der Aufbau der Form beim natürlichen Werden und künstlerischen Schaffen. Freiburg i. Br. Bielefeld.

B. Französische Literatur.

Aristote: Physique. Traduction et Commentaire par Hamelin. Paris. Alcan.
Barckhausen, Montesquieu, ses idées et ses œuvres. Paris. Hachette.
Bros, A., La religion des peuples non civilisés. Paris. Lethielleux.
Caird, E., Philosophie sociale et religieuse d'Aug. Comte. Paris. Giard & Bière.
Coignet, C., L'évolution du protestantisme français au XIX. siècle. Paris. Alcan.
David (Alexandra), Le philosophe chinois Meh-ti et l'idée de solidarité. Londres. Lasac.
Fabre, J., La pensée moderne de Luther à Leibniz. Paris. Alcan.
Höffding, H., Philosophes contemporains, trad. Paris. Alcan.
Kant. Fondement de la métaphysique de mœurs. Traduction avec introduction par Delbos. Paris. Delagrave.
Keim, A., Helvétius, sa vie et son œuvre. Paris. Alcan.
— —, Notes de la main d'Helvétius. Paris. Alcan.
Leclère, A., La philosophie grecque avant Socrate. Paris. Bloud.
Prost, J., Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne. Paris. Paulin & Co.
Taine: Sa vie, sa correspondence. Tome IV. Paris. Hachette.

C. Englische Literatur.

Baker, F., Contemporary Criticism of Fr. Nietzsche. London. Stechert & Co.
Bakewell, C., Source Book in Ancient Philosophy. New York. Scribners.
Cunn, J., Six Radical Thinkers (Bentham, Mill, Carlyle, Cobden, Mazzini, Green). London. Arnold.
Davidson, Th., The Philosophy of Goethes Faust. London. Ginn & Co.
Proceedings of Aristotelian Society, t. VII. London. Williams.
Small, Ad. Smith and modern Sociology. Chicago. Fisher-Unam.
Wedgwood, J., The Moral Ideal. A historic Study. London. Trübner & Co.

D. Italienische Literatur.

Cesca, G., La filosofia dell' azione. Milano. Sandron.
Gentile, G., G. Bruno nella storia della cultura. Milano. Remo-Sandron.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Philosophische Wochenschrift, VIII. Bd., Nr. 1—3. Löhring, David Humes „Skeptizismus".

— —, Nr. 6—7. Rohland, Über die demokritische Methode.

— —, Nr. 8—9. Reichel, Hegel und die Gegenwart.

Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, XXII. Bd. 1. Heft. Glossner, Kant der Philosoph des Protestantismus. — Rolfes, Zum Gottesbeweis des heilig. Thomas.

Revue de Philosophie, 1907, No. 6. Thomas, L'objet de la métaphysique selon Kant et selon Aristote.

Revue de Psychologie sociale, 1907, Novembre, Jacquard, A. Comte et la psychologie.

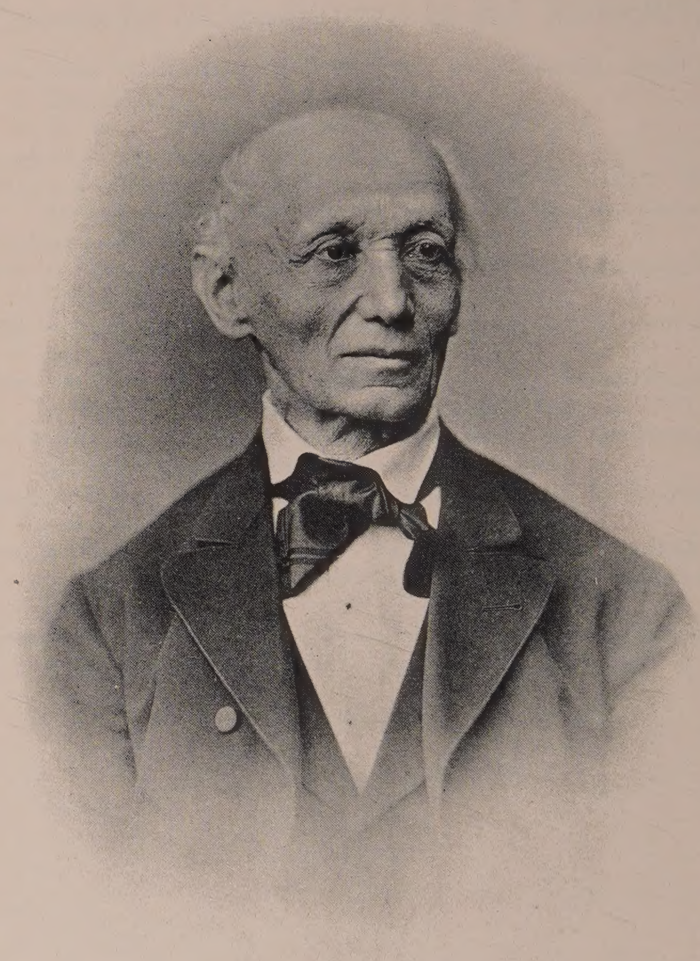
Annales de Philosophie chrétienne. 1907, No. 2. Loumyer, Les sciences occultes au Moyen-Age. — Huit, Ch., La Platonisme du France au XVIII. Siècle

The Hibbert Jouranl, Vol. V No. 3. Sonnenschein, The new stoicism. — Gallow ay, What do religious thinkers owe to Kant?

Riyista Filosofica, Vol. X. No. 2. Bonfiglio, La morale de Tertuliano nei suoi rapporti colla filosofia stoica.

Revue de Métaphysique et de Morale. Job, S., L'oeuvre de Bertholet et les théories chimiques. — Delacroix, H., Analyse du mysticisme de Mme. Guyon.

Rexue philosophique. de Roberty, E., Le role de civilisateur des abstractions: du totémisme au socialisme.



Eduard Zeller.